ХРЫСЦІЯНСТВА Ў ГІСТАРЫЧНЫМ ЛЁСЕ БЕЛАРУСКАГА НАРОДА Ч.2

ХРЫСЦІЯНСТВА
Ў ГІСТАРЫЧНЫМ ЛЁСЕ
БЕЛАРУСКАГА НАРОДА

Міністэрства адукацыі Рэспублікі Беларусь

УСТАНОВА АДУКАЦЫІ
«ГРОДЗЕНСКІ ДЗЯРЖАЎНЫ УНІВЕРСІТЭТ
ІМЯ ЯНКІ КУПАЛЫ»

ХРЫСЦІЯНСТВА Ў ГІСТАРЫЧНЫМ ЛЁСЕ БЕЛАРУСКАГА НАРОДА

Зборнік навуковых артыкулаў
Частка 2

Гродна
ГрДУ імя Я. Купалы
2009

УДК 27(476)
ББК 86.37
Х 12

Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа :
Х 12 зб. навук. арт. : у 2 ч. Ч. 2 / ГрДУ імя Я. Купалы; рэдкал.: Э.С. Ярмусік [і інш.]. – Гродна : ГрДУ, 2009. – 349 с.

ISBN 978-985-515-250-8 (ч.2)
ISBN 978-985-515-241-6

У аснову зборніка пакладзены матэрыялы другой і трэцяй міжнародных навуковых канферэнцый «Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа», якія былі праведзены ў 2008 і 2009 гадах ў межах выканання Дзяржаўнай комплекснай праграмы навуковых даследаванняў на 2006–2010 гг. "Эканоміка і грамадства", раздзел "Філасофія" (галаўная арганізацыя – Дзяржаўная навуковая ўстанова "Інстытут філасофіі НАН Беларусі").

Разглядаецца дзейнасць і лёс хрысціянскіх цэркваў у БССР і Заходняй Беларусі; роля хрысціянства ў гісторыі развіцця філасофскай, грамадска-палітычнай думкі, адукацыі, навукі, мастацтва Беларусі і ў сучасным сацыякультурным жыцці; гучанне хрысціянскіх матываў у літаратуры; гісторыя шэрагу святынь, прыходаў.

Прызначаны для даследчыкаў, выкладчыкаў, аспірантаў, магістрантаў і студэнтаў, настаўнікаў, аматараў гісторыі Беларусі.

УДК 27(476)
ББК 86.37

ISBN 978-985-515-250-8 (ч.2)
ISBN 978-985-515-241-6

ХРЫСЦІЯНСТВА
Ў БССР І ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ

УДК 94(476)"1921/1939"+271.22 (438)–9

А.Г. Цымбал (Мінск)

СПРОБЫ АЖЫЦЦЯЎЛЕННЯ БЕЛАРУСІЗАЦЫІ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ Ў ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ (1921 – 1939 гг.)

В 1921 – 1939 гг. вопросы языка в богослужении и проповедях на территории Западной Беларуси приобрели особую актуальность. Белорусизация Православной Церкви стала частью национального возрождения. Введение белорусского языка в богослужение представляло собой возможность противостоять полонизации в период нахождения белорусских земель в составе II Речи Посполитой.

У II Рэчы Паспалітай рух за беларускае нацыянальнае адраджэнне, які выспяваў на працягу XIX і пачатку XX ст., набыў даволі масавы характар. Яго мэтай з'яўлялася самасцвярджэнне беларусаў як самастойнай нацыі ў межах этнічнага рассялення, прызнанне факта яе існавання іншымі народамі і дзяржавамі, а разам з тым і права беларусаў на нацыянальную дзяржаўнасць. Для дасягнення пастаўленай мэты неабходна было вырашыць шэраг складаных праблем. Адной з найбольш істотных з'яўлялася пераадоленне адмоўнага ўплыву на фарміраванне і развіццё беларускай нацыі канфесіянальнага падзелу этнасу на праваслаўных і каталікаў. Падзел гэты шырока выкарыстоўваўся праваслаўным духавенствам у мэтах русіфікацыі, а каталіцкім – паланізацыі беларусаў [1, с. 124]. У польскай дзяржаве апынулася шмат беларускіх нацыянальных дзеячаў, якія працягвалі барацьбу за адраджэнне і ўз'яднанне Беларусі. Разумеючы ўплыў Царквы на свядомасць людзей і яе ролю ў грамадскім жыцці, яны распачалі актыўную працу, накіраваную на беларусізацыю Праваслаўнай Царквы як магчымасць супрацьстаяць гвалтоўнай паланізацыі.

Важнай праблемай для беларускай грамадскасці з'яўлялася пытанне мовы набажэнстваў і пропаведзяў. Пытанне аб увядзенні нацыянальных моў уздымалася яшчэ на Маскоўскім Памесным Саборы 1917 – 1918 гг. і было вырашана станоўча. Заахвочвалася выкарыстоўваць

мясцовыя мовы вернікаў у пропаведзі [2, с. 43]. Сабор дапусціў таксама ўкраінскую мову ў набажэнствы, а акрамя таго на мясцовых мовах даўно служылі ў Сібіры, Казанскай і Фінляндскай епархіях [2, с. 49].

Першыя патрабаванні адносна беларусізацыі Царквы ў ІІ Рэчы Паспалітай адносяцца да чэрвеня 1919 г., калі адбыўся з'езд прадстаўнікоў беларускага насельніцтва Віленшчыны і Гарадзеншчыны. Дэлегаты дамагаліся ўвядзення беларускай мовы ў пропаведзі і навучанні рэлігіі. Акрамя таго, было прапанавана прызначыць епіскапам святара беларускай нацыянальнасці. Арганізаваць навучанне ў Віленскай семінарыі таксама прапанавалі ў нацыянальным духу [3, с. 87]. 10 жніўня 1919 г. архіепіскап Еляферый у царкве Св. Троіцы ў Вільні прамаўляў пропаведзь па-беларуску [4, с. 551].

Падчас польска-беларускіх перамоў 20 – 24 сакавіка 1920 г. абмяркоўвалася пытанне стварэння праваслаўнай беларускай епархіі ў межах польскай дзяржавы. Польскі ўрад абяцаў нават фінансавую дапамогу пры выданні царкоўных кніг. Аднак пасля заключэння Рыжскага дагавора ў сакавіку 1921 г. і вызначэння ўсходняй мяжы Польшчы пытанне страціла сваю актуальнасць, а ўлады ўзялі курс на поўнае падпарадкаванне Праваслаўнай Царквы ўраду [5, с. 180].

27 студзеня 1922 г. урад Беларускай Народнай Рэспублікі даслаў Маскоўскаму Патрыярху Ціхану мемарандум, у якім прадстаўлялася цяжкае становішча Праваслаўнай Царквы ў Заходняй Беларусі пад польскай акупацыяй. У ім выказвалася неабходнасць беларусізацыі рэлігійнага жыцця. Падкрэслівалася, што такі крок спрыяў бы росту свядомасці беларусаў, узмацніў пазіцыі Праваслаўнай Царквы і стаў перашкодай на шляху экспансіі каталіцызму і паланізацыйнай палітыкі польскіх улад. Сцвярджалася, што беларусізацыя царкоўнага жыцця дазволіць змяніць меркаванне аб русіфікатарскай ролі Царквы, якое актыўна выкарыстоўвае польская прапаганда [6, арк. 37 – 40]. Прапановы БНР патрыярх пераслаў у Сінод епіскапаў, а затым у Вышэйшую царкоўную раду для разгляду. Сінодам было дазволена выкарыстоўваць беларускую мову ў дадатковых набажэнствах, пропаведзях і навучанні рэлігіі. Маскоўскія царкоўныя ўлады звярнуліся таксама да епіскапаў беларускіх епархій з прапановай выдаць зборнікі пропаведзяў, малітоўнікаў і Новы Запавет на мове вернікаў. Што датычыцца патрабавання прызначэння на епіскапскія пасады святароў, якія валодалі беларускай мовай, то Сінод палічыў яго справядлівым, аднак неадкладнае яго вырашэнне было немагчымым, бо патрабавала беспадстаўнага адхілення епіскапаў, прызначаных раней. Патрыярх Ціхан абяцаў лічыцца з вылучанымі прапановамі беларусаў пры будучых прызначэннях [6, арк. 67 – 68]. Пераважная большасць праваслаўнага епіскапата ў ІІ Рэчы

Паспалітай была рускай і ўкраінскай нацыянальнасці. Беларусам па паходжанню быў епіскап Пінска-Наваградскі Панцеляймон [5, с. 99].

Намаганні ўкраінцаў прывялі да таго, што Сінодам 16 чэрвеня 1922 г. было дазволена выкарыстанне ўкраінскай мовы на тэрыторыі Валынскай епархіі. Пастанову гэтую польскія ўлады скарысталі для ўвядзення польскай мовы ў Царкву, дзеля чаго міністр РВ і ПА звярнуўся да царкоўнай іерархіі. 14 снежня 1922 г. царкоўныя ўлады пашырылі пастанову ад 16 чэрвеня на польскую і беларускую мовы [7, арк. 15; 8, арк. 36]. Пастановай 9 верасня 1924 г. на мове мясцовага насельніцтва было дазволена арганізоўваць гутаркі ў храме і выкладанне рэлігіі ў школах [9, арк. 18аб].

У 1924 г. кіраўніцтвам Віленскага ваяводства для МЗС і МРВ і ПА была падрыхтавана аналітычная запіска аб праваслаўным духавенстве і беларускім руху на Віленшчыне. У ёй адзначалася, што духавенства можна ўмоўна падзяліць на дзве плыні, якія рэпрэзентавалі асобныя палітычныя погляды і кірункі. Да першай адносіліся мясцовыя святары, а да другой – духоўныя асобы, якія прыбылі сюды з Расіі і не ведалі звычаяў, побыту і культуры мясцовага насельніцтва. Мясцовае духавенства, асабліва тыя, хто пабываў у Савецкім Саюзе і зведалі рэпрэсіі, не мелі сімпатый да СССР. У Польшчы яны бачылі прытулак і сховішча і не дапускалі ў сваіх прыходах антыпольскіх выступленняў. У той жа час духавенства, што прыбыло сюды яшчэ да вайны і не пазнала бальшавіцкага ўціску, свой ідэал бачыла ў «адзінай і непадзельнай Расіі». Адносіны да беларускага руху ў большай часткі гэтага духавенства былі непрыхільныя. Беларусаў яны ўвогуле не прызнавалі за нацыю. Аднак назіралася актыўнае супрацоўніцтва гэтых святароў з беларускімі арганізацыямі, калі размова вялася аб палітычных справах. Тут іх аб'ядноўвала агульная непрыязнасць да польскай дзяржавы [10, арк. 146]. Што датычыцца мясцовага духавенства, то яно ў пераважнай большасці спрыяла беларускаму нацыянальнаму руху, асабліва культурна-асветніцкай працы. Аднак іх адштурхоўвала дзейнасць Віленскага беларускага нацыянальнага камітэта, які, па іх меркаванню, супрацоўнічаў з эсэрамі і бальшавікамі, а яго дзеячаў яны лічылі палітычнымі авантурыстамі. Адзначаліся толькі сем духоўных асоб, якія супрацоўнічалі з ВБНК [10, арк. 146 – 148].

Патрабаванні беларусізацыі Царквы вылучала першае беларускамоўнае праваслаўнае выданне ў ІІ Рэчы Паспалітай – «Праваслаўны беларус». Выдаваўся ён два разы ў месяц з 1 лютага 1925 г. у Варшаве на вул. Зыгмунтоўскай, 13 [11]. Часопіс сімвалізаваў пэўны пералом у развіцці праваслаўнага беларускага руху. Праваслаўе ўсе часцей станавілася сінонімам беларускасці. Яшчэ большаму збліжэнню

праваслаўя з беларускім народам павінен быў служыць штомесячны дадатак «Царкоўныя казанні», які выходзіў па ініцыятыве і са згоды мітрапаліта Дзіянісія з чэрвеня 1925 г. У ім змяшчаліся тэксты беларускамоўных пропаведзяў [4, с. 550].

Ідэю абмежаванай беларусізацыі вылучалі і дзеячы, аб'яднаныя вакол сенатара В. Багдановіча. Яны выступілі супраць абвяшчэння аўтакефаліі Праваслаўнай Царквы ў Польшчы і звярнуліся да ўлад за рэгістрацыяй абшчыны так званай «Старой Праваслаўнай Царквы». Члены яе, не прызнаючы аўтакефаліі, дамагаліся склікання Сабора ў Польшчы, арганізацыі ўнутранага ўладкавання Царквы на прынцыпах, зацверджаных на Маскоўскім Саборы, і падтрымання сувязі з Маскоўскім Патрыярхам. Яны патрабавалі правядзення беларусізацыі Царквы і, перш за ўсе, прамаўлення пропаведзяў на беларускай мове. Мовай набажэнстваў павінна была застацца царкоўна-славянская. Дзейнасць групы Багдановіча не мела шырокай грамадскай падтрымкі сярод беларусаў, а расколы і падзелы ў Царкве аслаблялі яе аўтарытэт і ўплыў на насельніцтва [12, с. 125].

Адзінай партыяй, якая ўзнікла ў Заходняй Беларусі і вылучала патрабаванні надання Праваслаўнай Царкве беларускіх нацыянальных рысаў, было створанае па ініцыятыве В. Багдановіча ў 1927 г. Праваслаўнае беларускае дэмакратычнае аб'яднанне. Друкаваным органам яго было выданне «Праваслаўная Беларусь» (выдавалася ў 1927–1928 гг.) [13, с. 223].

У 1930 г. пасля абвяшчэння дэкрэта прэзідэнта аб скліканні Сабора ПБДА далучылася да Беларускага хрысціянска-дэмакратычнага аб'яднання, а Багдановіч дзейнічаў у Беларускім нацыянальным камітэце. У 1933 г. у ім была створана Праваслаўная камісія, якая працягвала дамагацца беларусізацыі Царквы [13, с. 224]. БХД на з'ездзе ў 1931 г., таксама звярнулася да духоўных улад з патрабаваннем беларусізацыі Праваслаўнай Царквы ў Заходняй Беларусі [14, арк. 30].

У 1930 г. назіралася ажыўленне руху па беларусізацыі Царквы, што было звязана са спробамі склікання Сабора. Беларускія арганізацыі спрабавалі паўплываць на яго рашэнні. 12 лютага 1930 г. да дзяржаўных і царкоўных улад з патрабаваннямі надання Праваслаўнай Царкве беларускага нацыянальнага характару звярнулася таварыства «Прасвета». 14 сакавіка 1930 г. быў створаны Беларускі праваслаўны камітэт, які першапачаткова меў назву Цэнтральны Беларускі праваслаўны камітэт па беларусізацыі Царквы [15, арк. 10].

Камітэт у якасці сваёй мэты ставіў аб'яднанне праваслаўных беларусаў дзеля абароны Святой Праваслаўнай веры, умацавання

праваслаўнай маралі, збліжэння духавенства і Царквы з народам праз яе беларусізацыю і пашырэнне рэлігійна-нацыянальнай свядомасці.

Такім чынам, беларускія дзеячы, якія апынуліся ў польскай дзяржаве пасля Першай сусветнай вайны, спрабавалі скарыстаць магчымасці ўплыву Праваслаўнай Царквы на грамадства для справы абуджэння беларускай нацыянальнай свядомасці сярод пераважна сельскага беларускага насельніцтва і супрацьстаяння гвалтоўнай паланізацыі. Царква ў іх планах – мабілізуючы фактар этнічнай кансалідацыі беларусаў, носьбіт беларускай мовы і культуры.

Праграма беларусізацыі Праваслаўнай Царквы была даволі сціплай і ў асноўным зводзілася да ўвядзення пропаведзей і навучання рэлігіі на беларускай мове, а таксама прызначэння ў Віленскую кансісторыю і на пасады вайсковых капеланаў святароў-беларусаў. З патрабаваннямі беларусізацыі Царквы выступалі шматлікія арганізацыі і грамадскія аб'яднанні. Аднак яны не мелі шырокай грамадскай падтрымкі ў сувязі з слабасцю, абмежаванасцю і лакальным характарам самога беларускага руху ў Царкве, зведзеным да дзейнасці ў Віленскай епархіі. Іх патрабаванні адлюстроўвалі хутчэй погляды беларускай палітычнай эліты, чым шырокіх мас сельскага насельніцтва. Па розных прычынах негатыўна аднеслася да спроб увядзення беларускай мовы ў Царкву і праваслаўнае духавенства, частка якога ўвогуле не прызнавала беларусаў за нацыю, а іншыя, хоць і спрыялі беларускай культурна-асветніцкай справе, з недаверам ставіліся да лідэраў руху па беларусізацыі Царквы.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор'ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск: Экаперспектыва, 1998. – 340 с.
2. Поспеловский, Д.В. Русская православная церковь в ХХ веке / Д.В. Поспеловский. – М. : Республика, 1995. – 509 с.
3. Давідзюк, М. Справа беларусізацыі праваслаўнай царквы ў святле палітыкі польскіх дзяржаўных улад 1918 – 1939 / М. Давідзюк // Беларускі каляндар. – Беласток, 1990. – С. 67 – 92.
4. Traczuk, J. « Prawasłaunaja Biełaruś» jako organ Prawosławnego Białoruskiego Zjednoczenia Demokratycznego / J. Traczuk // Slavia Orientalis. – 1989. – Rocznik XXXVIII, № 3 – 4. – S. 543 – 562.
5. Mironowicz, A. Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku / A.Mironowicz. – Białystok : Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2005. – 379 s.
6. НАРБ. – Фонд 325. – Воп. 1. – Спр. 128. Рэлігійныя пытанні 1921 – 1922 гг.
7. ДАБВ. – Фонд 2059. – Воп. 1. – Спр. 1. Указы Полесской духовной консистории за 1924 год.
8. AAN, MWR i OP. – Спр. 975.
9. ДАБВ. – Фонд 2059. – Воп. 1. – Спр. 33. Указы Синода польской православной митрополии и Полесской духовной консистории за 1924 год.

10. AAN, MWR i OP. – Спр. 1065.
11. Праваслаўны беларус. – 1925. – 19 красавіка.
12. Gomółka, K. Białorusini w Drugiej Rzeczypospolitej / K. Gomółka // Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej. Ekonomia.– Gdańsk, 1992. – № 31. – 179 s.
13. Papierzyńska-Turek, M. Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia w 1918–1939 / M. Papierzyńska-Turek. – Warszawa: Państwowe Wyd-wo Nauk., 1989. – 482 s.
14. НАРБ. – Фонд 242-п. – Воп. 1. – Спр. 435. Обзор состояния и деятельности белорусских национально-политических фашистских группировок в Западной Белоруссии и другие материалы по нацвопросу.
15. БДАМЛМ. – Фонд 3. – Воп. 1. – Спр. 198. Дакументы Цэнтральнага Беларускага праваслаўнага камігэта ў г. Вільня (статут, пратакол, рэзалюцыя канферэнцыі і інш.) за 1930 г.

Цымбал Аляксандр Георгіевіч – кандыдат гістарычных навук, дацэнт кафедры гісторыі і беларусазнаўства Установы адукацыі «Мінскі дзяржаўны лінгвістычны універсітэт».

УДК 271.2(476)

А.В. Козловский (Гомель)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ РАЗВИТИИ ЗАПАДНОБЕЛОРУССКИХ ЗЕМЕЛЬ В 20 – 30-е гг. XX в.

Анализируется положение православной церкви на западнобелорусских территориях, находившихся в составе польского государства. Рассматривается процесс белорусизации церковной жизни, развитие издательского дела, культурная и просветительская деятельность православной церкви. Уделяется внимание вопросу взаимоотношения церкви и государства.

В то время, как православный клир был более многочисленным на «кресах всходних», он внес куда менее заметный вклад в дело возрождения. На то было несколько причин. Одна из них состоит в том, что большинство православных священников сохраняло лояльное отношение к польским властям. Этот факт во многом объясняется тем, что православная церковь была традиционно тесно связана с госаппаратом [3, с. 269].

Вторая – традиция. Католическое духовенство еще в начале века активно выступало за реформирование костела (центр – Петербургская

католическая академия), что было связано с упоминавшимся выше притоком в ряды интеллигенции свежих крестьянских сил.

Третья – возможности, которые предоставляло государство, в котором господствующей религией был католицизм. Хотя польское правительство противилось белорусизации, но официально католицизм поддерживался, в том числе и ассигнованиями на Виленскую католическую семинарию, которая, в конечном счете, выпустила из своих стен ярых сторонников реформ [6, с. 677 – 690].

У православного духовенства на территории Польши таких условий не было. Однако и в православной среде были те, кто выступал за проведение реформы, отвечающей нуждам широких народных масс и росту национального самосознания, за налаживание духовных и национальных связей с народом, за белорусизацию церкви. Среди них светский общественный деятель, публицист, журналист Всеволод Бильдюкевич; сенатор, кандидат богословских наук Вячеслав Богданович; настоятель Снипишского прихода и преподаватель закона божьего в Виленской белорусской гимназии Александр Ковш, ставший впоследствии редактором православного журнала «Беларуская зарніца» (1928 – 1929); священник, один из инициаторов создания в Вильно Святотроицкого белорусского православного товарищества и ТБШ Михаил Плис (1858 – 1924); один из основателей Белорусского научного товарищества, священник Михаил Голенкевич (1852? – 1924); а также Т. Верниковский, С. Сарока, М. Маскалик, С. Широкий, В. Шутович, А. Шышко [3, с. 270].

По мнению исследователей Ю. Лабынцева и Л. Щавинской, «белорусизация православной церкви в Польше сводилась в основном к попытке использования белорусского языка в религиозном обучении, при произнесении проповедей в церкви, выпуске различных церковных изданий» [8, с. 21].

Первые попытки проповедования на белорусском языке относились к 1926 – 1927 годам и носили беспорядочный характер. Несмотря на то, что вопрос участия православного духовенства в общественной и культурной жизни края, в издательской деятельности стал, наконец, предметом специальных исследований, его деятельность в сфере периодической печати все еще остается недостаточно изученной.

В феврале 1925 года стало издаваться церковно-народное периодическое издание «Праваслаўны Беларус» [8, с. 304]. Редактором его был Я. Пачопка, художественным оформителем Я. Драздович [10, с. 557].

Несмотря на то, что оно выходило в Варшаве, его можно с полным правом отнести к группе западнобелорусских изданий, т.к. на его

страницах уделялось много внимания проблеме использования белорусского языка в церкви, школе и печатались статьи западнобелорусских авторов. За статьи, критиковавшие правительственную политику против белорусизации церкви, газета была закрыта в декабре 1925 года [3, с. 271].

И только 1 октября 1927 года благодаря усилиям протоиерея Л.Голода в Вильно вышло в свет издание «Праваслаўная Беларусь». Журнал Православного белорусского демократического объединения отстаивал права белорусского народа на самоопределение, бесплатное начальное образование и, главное, – право пользоваться родным языком в церкви. На страницах журнала помещались материалы о деятельности Громады, Белорусского сеймового клуба, информация о ходе предвыборной кампании. Некоторые номера издания были конфискованы, а в 1928 году оно и вовсе перестало существовать.

О роли Громады в деле культурного возрождения белорусского народа за последнее десятилетие вышло много новых публикаций.

Громада, возникшая в 1925 году по инициативе левой фракции БПК во главе с Б. Тарашкевичем, за короткий срок выросла в самую крупную революционно-демократическую организацию в Европе. Насчитывая, по различным оценкам, от 100 до 150 тысяч членов, она к началу 1927 года фактически установила контроль над многими районами края [5, с. 127 – 128]. Программа Громады носила радикальный характер [1, с.1 – 12].

Этот и некоторые другие факты из истории её деятельности послужили поводом, вслед за монархической виленской газетой «Słowo» в лице главного редактора В. Студницкого [11, с. 117], оценить её как «экспазітуру, прыкрыццё КПЗБ» [7, с. 49].

Организация оказала огромное влияние на все стороны общественной и культурной жизни города и деревни. Не безосновательно, пристально следивший за положением дел на белорусских землях уполномоченный НКИД А. Ульянов писал, что интеллигенция идет за Громадой, за исключением разве что Новогрудчины, «где орудует сам Рагуля», и далее: «Белорусские культурные организации, несмотря на всевозможные выходки со стороны польских властей, продолжают свою работу». С удовлетворением отметил А. Ульянов, что в большинстве культурно-просветительских организаций «все руководство находится в руках Громады, которая осуществляет это достаточно твёрдо» [7, с. 51].

Помимо прочих начинаний, данная организация явилась инициатором рождения новой волны левой прессы. Только в течение 3-х месяцев, с июня по август 1926 года, появилось 8 наименований изданий, инспирированных громадовским движением. Громадовские газеты «Жыццё беларуса», «Беларуская ніва» и «Беларуская справа» выходили

раз в неделю тиражом от 2 до 3 тысяч экземпляров, «Народная справа» и «Наша справа» выходили дважды в неделю тиражом 5 тыс. Общий тираж газет в начале 1927 г. превышал 10 тыс. экземпляров [2, с. 70].

Ликвидация Громады в 1927 году повлекла за собой не только кризис в издательском деле, но и в белорусском общественно-политическом и национально-освободительном движении в целом.

Образно говоря, «стадо оказалось без поводыря». Проба Антона Луцкевича и Радослава Островского создать с согласия правительства массовую организацию, альтернативную Громаде, в лице Центрасаюза окончилась совершенным провалом. Еженедельник «Наперад» – орган Центрасаюза – не пользовался популярностью в белорусских политических кругах, обвинялся в пропольской пропаганде. Однако, по мнению польского историка Е. Мироновича, подобный вывод (о прогосударственной направленности) на основе печатных материалов, помещавшихся в газете, сделать трудно. А конфискации некоторых номеров скорее свидетельствуют об обратном. Гнев со стороны Советского Союза и предвзятое отношение со стороны советских историков во многом был вызван тем, что в печатном органе Центрасаюза большое внимание уделялось теме преследований интеллигенции в БССР [2, с. 72].

Коммунистической партии Западной Беларуси суждено было сыграть весьма значительную роль в белорусском возрождении.

Она на определённом этапе поддерживала Громаду и ТБШ, активно занималась издательской деятельностью, способствовала налаживанию научных и культурных контактов за рубежом. Сегодня в исторической науке роль КПЗБ в национально-освободительном движении оценивается неоднозначно, но не подлежит сомнению, что многое было сделано в духовной и культурной сфере жизни белорусов благодаря усилиям её активных членов.

В результате принятого в 1924 году курса на увеличение в партийной прессе удельного числа изданий на белорусском языке уже к концу года были достигнуты определенные успехи. В результате, большая часть белорусских изданий того периода либо принадлежала партии, либо контролировалось ею. В изданиях КПЗБ помещались актуальные и злободневные статьи, которые не брались печатать другие редакции: о полонизации административными методами, проблеме языка в церкви… Основным партийным органом была газета «Чырвоны сцяг». Несмотря на сложности подпольной работы, в газетах КПЗБ помещалась достаточно точная информация с городов и деревень. Своевременности появления новостей и репортажей с мест события способствовала централизованная

структура построения партии, разветвленная сеть корреспондентов и просто заинтересованных лиц.

Прокоммунистическая пресса не только идеологически, но и материально поддерживалась КП(б)Б, а так же минским Бюро помощи Компартии Западной Беларуси. В 1924 году Бюро приняло решение ежемесячно выделять 4 тыс. рублей на издательскую деятельность в Западной Беларуси и 500 рублей на содержание Виленской гимназии [9, с. 83].

В 30-е годы КПЗБ субсидировала «Летапіс ТБШ» («Беларускі летапіс»). Сами коммунистические подпольные газеты, однако, не всегда соответствовали современным полиграфическим требованиям. Часто листовки и газеты печатали на гектографах, пишущих машинках, писали от руки. В среднем тираж коммунистических газет колебался где-то на уровне 3 – 6 тысяч экземпляров [13, с. 36].

Коммунистическая пресса была призвана показать на примере Советской Беларуси притягательность социалистического государственного устройства, где учитывались интересы всех наций. Поэтому именно против изданий славянских меньшинств и коммунистических, в первую очередь, были направлены атаки властей, усматривавших в белорусских газетных статьях, призывавших народ к борьбе за автономию, независимость, самоопределение, прямую угрозу целостности государства. Не случайно в 1924 году из 99 депутатских запросов Отдела прессы Министерства внутренних дел 56 интерпелляций приходилось на Украинский клуб, 18 – на коммунистическую фракцию, 8 принадлежало Белорусскому клубу, 6 – еврейскому.

Наряду с использованием нелегальных газет, выходивших в подпольных типографиях (ни одна из которых, кстати, так и не была найдена полицией), коммунисты широко использовали легальные средства массовой информации.

Состояние дел существенно изменилось в период, когда Ю. Пилсудский выбрал линию на сближение с СССР. В 1933 году в Вильно было позволено издавать легальную коммунистическую прессу «Беларускую газету», «Асву», альманах «Літаратурная старонка» [4, с. 139].

Но период потепления отношений длился недолго. И вышеперечисленные газеты были закрыты уже в 1934 году.

Межвоенное возрождение было прервано искусственно. В Речи Посполитой с течением времени, особенно после майского переворота, все изощреннее становились методы борьбы с самим белорусским возрождением и с его представителями. Установление авторитарного

режима, а затем события 1939 года окончательно разрушили надежды на свободное развитие национальной культуры.

В Советской Беларуси компания по разоблачению т.н. национал-демократизма и сфальсифицированное дело «Союза освобождения Беларуси» фактически положили конец политике белорусизации.

Таким образом, правительства обоих стран не могли допустить расцвета культурной и духовной жизни национальных меньшинств на окраинах. Демонстрация благих намерений в решении национального вопроса так и осталась только декорацией истинных намерений.

Усиление позиций НЭПа, укрепление крестьян экономически и неурожай 1924 г. способствовали сведению религиозной деятельности в 1925 – 1926 гг. к минимуму. Применялись наиболее мягкие формы работы, точечные удары по наиболее опасным участкам. Однако такое позиционное противостояние привело к усилению влияния религиозных организаций, и в условиях сложной внешнеполитической ситуации с начала 1927 г. в БССР церковный вопрос вновь поднимается чрезвычайно остро. Духовенство, заняв антисоветскую позицию, начало практически открыто проводить контрреволюционную пропаганду, нацеленную на свержение существующего режима. Возникла ситуация, когда, с одной стороны, резкая антицерковная атака подрывала авторитет партии и Советов, мешала проведению экономических преобразований, достижению согласия и спокойствия в обществе, с другой, неприменение быстрых мер противодействия внешним и внутренним антисоветским силам могло привести к изменению политического руководства страны [12, с. 156].

Что касается свободы слова, она никогда в межвоенное двадцатилетие не была полной и безоговорочной. В роли «дозатора свободы слова» выступало государство.

Само влияние периодической прессы на широкую общественность было ограничено также в силу низкого уровня грамотности потенциальных потребителей прессы. Но несмотря на это, уникальность межвоенного возрождения как раз и состоит в том, что ему удалось втянуть на свою орбиту огромное количество людей из «низов».

Современная историческая наука стоит на пути более детального и глубинного изучения сложного и противоречивого межвоенного двадцатилетия.

Список источников и литературы

1. Праграма і арганізацыйны статут Беларускай сялянска-рабочай Грамады. – Вільна, 1926. – С. 1 – 12.

2. Емяльянава, Е.Я. Роля друку Беларускай сялянска-рабочай Грамады ў барацьбе за сацыяльнае і нацыянальнае вызваленне ў Заходняй Беларусі (1925 – 1927 гг.) / Е.Я. Емяльянава, М.А. Ракевіч // Весці Акадэміі навук Беларускай ССР. Серыя грамадскіх навук. – 1973. – № 1. – С. 67 – 75.
3. Зайкоўскі, Э. Роля канфесійнага фактару ў нацыянальнай свядомасці беларусаў / Э.Зайкоускі // Беларусіка = Albaruthenika. – Кн. 2. – Мінск, 1992. – 390 с.
4. Калеснік, У. З хронікі Заходнебеларускага супрацiўлення / У.Калеснік // Полымя. – 1995. – № 3. – С. 135 – 147.
5. Клейн, Б. Западная Белоруссия: от иллюзий к реальности / Б.Клейн // Неман. – 1989. – № 9. – С. 125 – 133.
6. Конан, У. Пакутнікі за веру і бацькаўшчыну / У.Конан. – Мінск–Мюнхен, 1999. – 794 с.
7. Кротаў, А. Гульня ў незалежнасць / А.Кротаў // Беларуская мінуўшчына. – 1995. – № 4. – С. 46 – 54.
8. Лабынцев, Ю. Православная литература Польши (1918 – 1939 гг.) / Ю.Лабынцев, Л.Щавинская. – Минск: Книжный дом, 2001. – 411 с.
9. Ладысеў, У. Цяжкі шлях выпрабаванняў / У.Ладысеў // Беларускі гістарычны часопіс. – 1994. – № 1. – С. 81 – 90.
10. Ліс, А. Праваслаўны беларус / А.Ліс // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: У 6 т. – Т. 5. – Мінск: БелЭн., 1999. – С. 557.
11. Ліс, А. Браніслаў Тарашкевіч / А.Ліс. – Мінск: Навука, 1966. – 245 с.
12. Мартос, А. Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни / А.Мартос. – Минск: Навука, 1990. – 317с.
13. Ракевич, Н.А. О распространении подпольной коммунистической печати в Западной Белоруссии (1924 – 1929 гг.) / Н.А. Ракевич // Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук. – 1969. – № 3. – С. 32 – 41.

Козловский Александр Владимирович – историк, преподаватель истории (ЧТУП «Пресс Тайм»).

УДК 947.6; 272: 32.019.5

А.Д. Лебедев (Гомель)

ГАЗЕТНАЯ ПРОПАГАНДА КАК СРЕДСТВО БОРЬБЫ С ВЛИЯНИЕМ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В БССР (1920-е гг.)

Статья посвящена истории пропаганды атеизма среди католического населения БССР в 1920-е гг. Рассматривается использование периодической печати в борьбе с влиянием религии.

В борьбе с религией и церковью советская власть использовала преимущественно два основных метода: административно-силовой и агитационно-пропагандистский. Ко второму методу, безусловно, относится и борьба с религией с помощью периодической печати. В

проведении атеистической пропаганды среди католиков в 1920-х гг. принимали участие центральные газеты («Звезда», «Рабочий», «Беларуская вёска»), региональные («Полесская Правда», «Известия Гомельского Губкома РКП(б)») и польско-язычные («Orka», «Sierp», «Młot»), а так же и специализированные антирелигиозные газеты («Безбожник», «Воинствующий Безбожник») и т.д. Часть интересующих нас материалов находится в Национальной библиотеке Беларуси, но большинство сохранилась в архивах в виде газетных вырезок.

В первой половине 1920-х гг. специальной планомерной борьбе с религией среди католиков в прессе со стороны руководства внимания практически не уделялось. Материалы, публикуемые в газетах на эту тему, были случайны, появлялись, как правило, в связи с каким-либо крупным событием, например, изъятие церковных ценностей в 1922 г. В связи с тем, что католическое духовенство отказалось содействовать властям в изъятии, было принято решение начать масштабную агитационно-пропагандистскую кампанию среди католиков, чтобы подготовить общественное мнение и, в первую очередь, ослабить недовольство перед предстоящей конфискацией.

Все материалы, направляемые в то время в газеты по интересующему нас вопросу, можно разделить на две категории: пропагандистского и информационно-констатирующего характера. К первой категории можно отнести явно тенденциозные статьи гневно-обличительного характера. Так, 20 апреля 1922 г. Комиссия по изъятию церковных ценностей направила в редакцию газеты «Звезда» заметку, в которой критиковалась позиция римско-католического духовенства и лично кс. И.Василевского по вопросу об изъятии. В адрес последнего было написано следующее: «Украшение церкви ему дороже жизни десятков миллионов погибающих от голода людей» [1, л. 79, 80, 80 об.]. 29 апреля 1922 г. в газете «Полесская правда» публикуется статья с характерным названием «Как работают черносотенцы (провокаторская работа костельного комитета)», посвященная сопротивлению конфискации церковных ценностей в Гомеле. В ней автор попытался «набросать картину гнусной работы шайки католических черносотенцев» во главе с кс. Л.Буйновским, которая была названа «наглой провокацией, … циничной и откровенной контрреволюцией» [2, л. 132 об.].

В газетных материалах второй категории, т.е. информационно-констатирующего характера, как правило, кратко, лаконично и безо всякой оценки приводились данные о том, где, когда и в каком костеле произведено изъятие и сколько ценностей при этом конфисковано. Типичным примером может служить заметка, посланная в газету «Звезда» 2 мая 1922 г. Белорусской Комиссией по изъятию церковных

ценностей о работе, проведенной в Минском кафедральном костеле. В ней указывалось, что в тот день работники Комиссии изъяли «золото 2 зол. Серебра 1 п. 30 ф. 57 зол. и меди в монетах 25 ф. 23 зол.» [1, л. 121]. Похожие материалы констатирующего характера публиковались и в региональной прессе, например, в газете «Полесская правда» от 5 мая 1922 г.

В середине 1920-х гг. на смену масштабным пропагандистским кампаниям приходит работа несколько иного плана. По инициативе Польского Бюро ЦК РКП(б) в населенных пунктах, где проживали поляки, а значит, и католики, проводится агитация за выписку газеты «Безбожник», ведется распространение самой газеты, устраиваются ее громкие читки и т.д. Например, в течение июля-сентября 1925 г. Польбюро Мозырского Окружкома КП(б)Б распространило в польских деревнях своего округа 10 экз. упомянутой газеты [3, л. 82, 85об.]. В следующем 1926 г., в период с января по март, среди поляков Мозырского округа было распространено еще 12 экз. этого печатного издания [4, л. 42, 58, 59, 62].

С середины 1920-х гг. вопрос антикатолической пропаганды в прессе начинает все сильнее привлекать внимание руководства агитproповских структур. В 1925 г. Польбюро ЦК РКП(б) потребовало от всех своих местных филиалов собирать сведения, дискредитирующие католическое духовенство, и «посылать о них корреспонденции в «Млот», «Серп», «Звезду Молодежи» [5, л. 26, 27].

В том же 1925 г., 8 февраля, в Минске состоялось совещание инспекторов польской культуры, на котором было принято постановление о необходимости периодически выпускать «Страничку безбожника» в газетах «Млот» и «Звезда Молодежи», где предполагалось, в первую очередь, «высмеивать» католическое духовенство [6, л. 168].

Через два года, в 1927 г., АПО ЦК КП(б)Б указывал на необходимость ввести антирелигиозные разделы в газетах «Орка», «Гвязда млодзежы», «Беларуская веска» и др. [7, л. 129 – 131]. Аналогичное решение содержится в резолюции по докладу «О борьбе с клерикализмом и антирелигиозной работе среди трудящихся поляков», принятой на Всесоюзном совещании работников Польбюро, состоявшемся 7 – 12 мая 1928 г. [8, л. 183 – 190].

В первую очередь, в этой работе уделялось внимание дискредитации католического духовенства, как требовало руководство, «на глебе яго любоўных пахаджэньняў» [9, л. 134, 135]. 18 мая 1927 г. в «Звезде Молодежи» относительно бобруйского кс. К.Мустейкиса были опубликованы материалы, в которых он обвинялся в изнасиловании [10, s. 202, 203]. Годом позже ксендз П.Казюнас, служивший в парафии

Чаусы, был приговорен к заключению в исправительный дом на 2 месяца за хулиганство и аморальное поведение. Как результат, в газетах «Orka» и «Звязда» в 1928 – 1929 гг. публикуется целая серия материалов разоблачительного характера, где кс. П.Казюнас был назван «хулиганом в сутане» и т. д. [11, л. 152, 153, 153а].

Следующим направлением дискредитации духовенства римско-католической церкви через печать была публикация материалов, посвященных отречению ксендзов от сана. Всего в БССР отказались от сана 4 ксендза: Вл. Хрщенович в 1924 г., а так же А.Сак, Б.Волынец и И.Жамойтук в 1929 г. [10, s. 205 – 209]. В газетах по этому поводу появилась целая серия публикаций под громкими названиями: «Выкорчуем остатки одного из орудий капитализма – религию!» («Рабочий», 22 ноября 1929 г.), «Религия служит интересам богачей» («Рабочий», 24 октября 1929 г.), «Не хочу больше обманывать, не хочу служить контрреволюционерам…» («Рабочий», 10 сентября 1929 г.). Например, в газете «Рабочий», в номере за 24 октября 1929 было опубликовано обращение кс. Б.Волынца: «После долгих и мучительных раздумий я узнал о том, что никакая религия не принесла человечеству справедливости; она служит преимущественно интересам богатых и привилегированных людей» и т.д.

Однако из четырех упомянутых ксендзов наиболее интересен Вл. Хрщенович, который не просто отрекся от сана, но и занялся антирелигиозной пропагандой. Именно он являлся автором целой серии публикаций соответствующего содержания в газетах. Например, «Ussas i Aszenberg dzialali w imie Boga?» («Młot» 2.07.1925 г.), «Wiara czy polityka» («Młot» 15.07.1925 г.), «Co kosciolem rzadzi?» («Młot» 19.07.1925 г.) и т.д. В частности, в первой публикации автор обвинял кс. П.Ашберга в двуличии, а кс. Б.Уссаса – в изнасиловании несовершеннолетних.

Понятно, что католическое духовенство и наиболее активные верующие не всегда спокойно относились к подобным публикациям и со своей стороны осуществляли определенное противодействие. Польбюро и ГПУ в течение 1920-х гг. неоднократно отмечали, что ксендзы и члены религиозных кружков ведут «агитацию, запрещающую выписывание “Серпа”, “Млота”, “Звезды Молодежи” и др. коммунистических изданий» [12, л. 17; 13, л. 124, 125; 14, л. 156 – 156 об.; 15, л. 83].

Кроме духовенства, дискредитации в прессе также подвергались и советские служащие, не порвавшие с «религиозными предрассудками». В первую очередь, это учителя. Так, 20 июня 1928 г. в польскоязычной

газете «Orka» была опубликована статья с характерным названием «Скарб в Рудне Столбунской», в которой сообщалось, что учительница польской школы в д. Рудня-Столбунская Ветковского района Гомельского округа Р. Шабловская «посещала молебственный дом» [16, л. 11]. Еще один пример связан с именем учителя польской школы д. Берестечко Хойницкого района Гомельского округа М.Фидельского, который «вместо работы занимался вырезанием крестиков для верующих», «писал иконы», участвовал в «маевых набоженствах» и т.д. Эти сведения были опубликованы в форме фельетона под названиями: «Культработа в Берестечке» («Свит» от 23.05.1926 г.), и «Апостол из Речицы» («Рабочий» от 18.09.1927 г.) [17, л. 1, 3, 17, 19].

Нередко газетные публикации использовались для объяснения репрессивной политики в отношении духовенства. К примеру, 17 сентября 1927 г. в Могилеве был арестован епископ Б.Слосканс, а 30 октября того же года в «Orka» появился материал, где излагалась официальная версия событий. С точки зрения властей, причины ареста «заключаются в шпионской деятельности Слоскана в пользу соседнего буржуазного государства» [9, л. 52].

Вопрос о публикации антирелигиозных материалов поднимался накануне крупных праздников, таких как Рождество, Пасха, Троица и т.д. Протокол заседания Польской (Антикатолической) секции Центрального совета Союза безбожников Белоруссии от 5 ноября 1928 г. содержит следующее постановление: поручить «тов. Витковскому разработать тезисы на тему «рождество Христа», которые опубликовать заблаговременно в «Орке» [18, л. 56 об.; 16, л. 477].

Правда, не всегда процесс шел так гладко, как хотелось бы работникам агитпроповских структур. Например, в 1927 г. сотрудник Польбюро Полоцкого Окружкома КП(б)Б Лявданский на заседании Пленума Польбюро сетовал, что им написаны материалы антирелигиозного характера, в которых содержалась критика в адрес кс. П.Капусто, и отправлены в следующие газеты: «Чырвоная Полаччына», «Беларуская вёска» и «Зьвязда», однако, они так и не были опубликованы. Более того, с аналогичной реакцией Лявданский столкнулся на уровне Райкома КП(б)Б и Польбюро [11, л. 49].

Новая волна в осуществлении печатной пропаганды наступила в конце 1920-х гг. Тогда в БССР развернулась массовая кампания по закрытию католических костелов. Например, в Кричеве 20 марта 1929 г. на заседании Президиума РИК было принято решение закрыть местный костел и преобразовать его в клуб. Это событие нашло отражение в

газетной публикации с типичным названием «Усё для культуры» [19, л. 108]. Нередко для усиления эффекта материал о закрытии костела публиковался в нескольких печатных изданиях, поэтому схожая информация о судьбе Кричевского костела была размещена в газетах «Беларуская веска» 7 июля 1929 г. и «Звязда» 4 июля 1929 г.

2 декабря 1929 г. в польскоязычной газете «Orka» была опубликована заметка о том, что бедняки Хойникского р-на, узнав, что кс. А.Сак отрекся от сана, выступили с инициативой передать местный костел под семилетнюю школу. В частности, на собраниях в деревнях Заболотье и Настолье были приняты соответствующие решения. На одном из таких собраний выступивший крестьянин А.Тышкович сказал, что костел не приносит никакой пользы, а только «затемняет и одурманивает трудящиеся массы», и призвал использовать его под культурно-просветительские нужды [10, s. 95].

Таким образом, газетная антикатолическая пропаганда в БССР претерпевает постепенную эволюцию от редких и случайных публикаций в начале 1920-х гг. до регулярного выхода соответствующих материалов в середине и особенно в конце 1920-х гг. Но вместе с тем специализированного антикатолического печатного органа в БССР не существовало.

Список источников и литературы

1. Национальный архив Республики Беларусь (далее – НАРБ). – Ф. 93. – Оп. 1. – Д. 450.
2. Российский государственный исторический архив. – Ф. 826. – Оп. 1. – Д. 944.
3. Государственный архив общественных объединений Гомельской области (далее – ГАООГО). – Ф. 69. – Оп. 1. – Д. 261.
4. ГАООГО. – Ф. 69. – Оп. 1. – Д. 283.
5. ГАООГО. – Ф. 9. – Оп. 1. – Д. 442.
6. НАРБ. – Ф. 4. – Оп. 1. – Д. 1936.
7. ГАООГО. – Ф. 3. – Оп. 1. – Д. 100.
8. ГАООГО. – Ф. 69. – Оп. 1. – Д. 887.
9. ГАООГО. – Ф. 3. – Оп. 1. – Д. 393.
10. Dzwonkowski, R. SAC. Kościół katolicki w ZSSR. 1917 – 1939 rr. Zarys historii / R.Dzwonkowski. – Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1997. – 477 s.
11. НАРБ. – Ф. 4 п. – Оп. 1. – Д. 3669.
12. ГАООГО. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 2275.
13. НАРБ. – Ф. 4. – Оп. 1. – Д. 1228.
14. НАРБ. – Ф. 4 п. – Оп. 1. – Д. 3660.
15. ГАООГО. – Ф. 69. – Оп. 2. – Д. 193.
16. ГАООГО. – Ф. 3. – Оп. 1. – Д. 114.
17. ГАООГО. – Ф. 3. – Оп. 1. – Д. 394.

18. Государственный архив Минской области. – Ф. 12 п. – Оп. 1. – Д. 568.
19. НАРБ. – Ф. 4п. – Оп. 1. – Д. 3664.

Лебедев Андрей Дмитриевич – ассистент Гомельского государственного университета имени Ф.Скорины.

УДК 27-725(476) (092 У.Талочка)

І.І. Трацяк (Гродна)

АЙЦЕЦ УЛАДЗІСЛАЎ ТАЛОЧКА – БЕЛАРУСКІ ГРАМАДСКІ ДЗЕЯЧ, ГІСТОРЫК, ПУБЛІЦЫСТ

Статья посвящена жизненной и творческой судьбе известного белорусского католического священника, публициста, преподавателя, общественного деятеля. Владислав Толочко, связанный происхождением с белорусским народом, считал своей обязанностью быть с этим народом вместе. Отец Владислав сделал значительный вклад в популяризацию идей белорусистики и белорусских интересов в мире.

Уладзіслаў Талочка нарадзіўся 6 студзеня (паводле іншых крыніц – 6 лютага) 1887 г. у сям'і службоўца Гродзенскай губернскай управы Аляксандра Талочкі і Марыі (з дому Астроўскіх з в. Верцялішкі) у г.Гродна. На вуліцы Гараднічанскай Талочкам належыў свой дом.

Бацька Уладзіслава быў сынам Адама Талочкі і Паўліны (у дзявоцтве Саладух) – адсюль адзін з псеўданімаў а. Уладзіслава – Адам Саладух. Уладзіслаў быў старэйшым у сям'і, апрача яго былі яшчэ Браніслаў (нарадзіўся 4.10.1888 г.) і Язэп (19.04.1892 г.).

Пачатковую адукацыю Уладзіслаў атрымаў у Гродзенскім Евангелістычна-Лютэранскім вучылішчы. У ведамасцях аб поспехах і паводзінах вучня першага аддзялення (за 1894/1895 навучальны год) і другога аддзялення (за 1895/1896 навучальны год) усе адзнакі былі «4» і «5» і толькі па «Закону Божаму» – «3» [1, с. 2]. У 1896 г. стаў вучнем падрыхтоўчага класа Гродзенскай гімназіі. Адзнакі ў ведамасцях гімназіі былі розныя – ад «пасрэдна» да «выдатна». Так, за 8 клас гімназіі (1905/1906 навучальны год) па такіх прадметах, як грэцкая мова, матэматыка, фізіка, нямецкі, «прылежаніе» былі «тройкі», а па Закону Божаму, латыні, гісторыі, рускаму языку, паводзінах – «пяцёркі» [1, с. 3].

Відаць, на апошнім годзе гімназіі Уладзіслаў ужо ведаў, кім хоча быць, а таму і не дзіўна, што ўвосень 1906 г. паступае ў Віленскую рымска-каталіцкую духоўную семінарыю. Сёння цяжка адказаць на

пытанне з дакладнасцю, дзе і калі Уладзіслаў захапіўся беларускім нацыянальным рухам: у старэйшых класах гімназіі ці ў перыяд вучобы ў семінарыі? Айцей Леў Гарошка пісаў, што У.Талочка ў духоўнай семінарыі, «не зважаючы на пануючы польскі дух, быў свядомым беларусам. Гэта для шматлікіх было вельмі дзіўным, бо ён слаба гаварыў па-беларуску» [2, с. 14].

Сям'я Талочкаў належыла да спольшчанай (у моўным плане) беларускай шляхты. Не выключаны і той факт, што ў сям'і маглі з прыхільнасцю ставіцца да беларускасці: бацька, як расійскі дробны чыноўнік і католік, вялікага аўтарытэту ў гродзенскім польска-каталіцкім асяродку не меў, можа таму, што не адчуваў ён сябе палякам, хоць і быў католікам. Хутчэй за ўсё, наадварот, бачыў ён знявагу і дакоры з боку крэсовых палякаў-нацыяналістаў, што нейкім чынам магло перадацца і Уладзіславу, які пазней з болем стаў рэагаваць на непрыязныя адносіны палякаў да беларусаў.

Вядома, што ў перыяд яго вучобы ў рымска-каталіцкім універсітэце ў Інсбруку (1909 – 1911 гг.) У.Талочка быў адным з удзельнікаў тамашняга беларускага гуртка, у які ўваходзілі святары Ф.Грынкевіч і А.Лісоўскі.

Пасля вяртання з Інсбрука кс. У.Талочка 12.12.1911 г. Віленскім рымска-каталіцкім біскупам быў прызначаны на пасаду вікарнага Ваўкавыскага касцёла. У наступным годзе завязваецца цікавая карэспандэнцыя а. У.Талочкі са свецкімі ўладамі наконт мовы выкладання Закону Божага ў гарадскім вучылішчы і жаночай гімназіі ў Ваўкавыску. Царскія ўлады патрабавалі ад святароў даць гарант у тым, што выкладанне рэлігіі ў навучальных установах будзе праводзіцца на расійскай мове. Характэрны для таго часу дакумент, які атрымаў 13.05.1912 г. ад дырэктара Ваўкавыскай жаночай гімназіі а.У.Талочка: «...Согласно п.14 Именного Высочайшего указа правительствующему сенату 17 апреля 1905 года п.п. 2 и 3 Временных правил, преподования Закона Божия инословных христианских исповеданий велось Вашим Преподобием на родном языке учениц, т.е. для белоруссок – на русском языке, для полек – на польском, для литвинок – на литовском и пр.» [3, с. 9].

У сувязі з нязгодай выкладаць рэлігію на расійскай мове, кс.У.Талочка не быў прызначаны законавучыцелем.

9 кастрычніка 1913 г. У.Талочка быў пераведзены з Ваўкавыска ў Гродна на пасаду мансіянера Гродзенскага фарнага касцёла, а праз паўтары гады, 17.02. 1914 г., апынуўся на такой жа пасадзе ў Віленскім касцёле св. Яна.

Несумненна, што У.Талочка падтрымліваў сувязь як з кс.Ф.Грынкевічам, так і з гуртком беларускай моладзі ў Гродне (1909 –

1913 гг.). З гэтым гуртком звязаны першыя праявы арганізаванага беларускага каталіцкага руху не толькі ў Гродна, але і на ўсёй тэрыторыі Беларусі. Гродзенскі гурток беларускай моладзі для многіх стаў своеасаблівым шляхам да беларускасці: для святароў Ф.Грынкевіча і У.Талочкі гурток быў чарговым свядомым крокам. Наступным такім крокам была матэрыяльная і маральная падтрымка першай беларускай каталіцкай газеты «Беларус» (1913 – 1915 гг.). У газеце зрэдку з'яўляліся кароценькія карэспандэнцыі кс.У.Талочкі.

У Вільні а.У.Талочка разгарнуў шырокую беларускую культурна-асветніцкую дзейнасць. Актыўна супрацоўнічаў у беларускай газеце «Гоман», друкаваў пад псеўданімам Ад.С. (Адам Саладух) розныя артыкулы на тэмы беларускай культуры, гісторыі, рэлігіі. Кс. Адам Станкевіч пісаў, што «кс. Ул.Талочка быў кіраўніком і галавой, і будзіцелем беларускага каталіцкага руху, як такога. Усё, што тады рабілася беларускае каталіцкае, – гэта была яго справа. У Вільні беларусы-каталікі ў 1916 г. зрабілі першыя крокі, каб завесці беларускую мову ў касцёле і пры навучанні рэлігіі ў школе. Адміністратару Віленскай Дыяцэзіі была пададзена просьба, каб хоць у адным з віленскіх касцёлаў дадатковыя малітвы, казанні, катэхізацыя і споведзі адбываліся па-беларуску, ды каб быў назначаны ксёндз-беларус, які вучыў бы беларускіх дзяцей рэлігіі ў школах пабеларуску… Вось жа стараннi і пачынанні ў гэтай справе – мусім дадаць – належылі да кс.Ул.Талочкі» [4, с. 88 – 89].

На беларускай канферэнцыі 25 – 27 студзеня 1918 г. У.Талочкам было заяўлена, што яго ідэалам, як каталіцкага ксяндза, звязанага паходжаннем з беларускім народам, з'яўляецца абавязак быць з гэтым народам: «Для мяне гэта лагічны абавязак, а не якась рэч густу, сімпатыі. Я зусім не хачу пытаць сябе, ці мне гэта падабаецца, ці карысна, ці цяжкая работа, ці лёгкія варункі, ці вочы мае тут бачаць якую карысць. Тут маё месца, тут павінен сваю руку прылажыць я да работы. З матэрыяльнага пункту беларуская справа мала карысны інтарэс. Тым болей яна дарагая для мяне» [4, с. 91 – 92].

Зразумела, што праз увесь складаны час 1917 – 1921 гг. беларускі святар займаў вельмі актыўную пазіцыю грамадскага і культурнага дзеяча ў адпаведных афіцыйных структурах: адзін з арганізатараў і сяброў Камітэту дапамогі ахвярам вайны, сябра арганізацыйнага Камітэту дзеля склікання Беларускай канферэнцыі ў Вільні, сябра Цэнтральнай Беларускай Рады Віленшчыны і Гарадзеншчыны, сябра Беларускай Вярхоўнай нацыянальнай Рады ў Вільні, сябра Летувіскай Дзяржаўнай Тарыбы; у сферах культурна-грамадскага жыцця: сябра і ідэолаг Беларускай хрысціянскай дэмакратыі, арганізатар і ідэйны кіраўнік

беларускага дзіцячага прытулку «Золак» і беларускага хору пры ім, арганізацыі «Сувязь культурна-нацыянальнага Адраджэньня Беларускага Народу», сябра Беларускага навуковага таварыства, ініцыятар беларускіх рэлігійных працэсій і набажэнстваў на беларускай мове і адначасна – адзін з найбольш актыўных беларускіх публіцыстаў.

У 1920 г. У.Талочка звяртаецца да прадстаўніка ад Літвы пры Апостальскай сталіцы Юры Нар'яўскага з просьбай аб патрэбах беларусаў у касцёльным жыцці. У 1921 г. ад імя беларусаў дасылае ліст архібіскупу Пражскаму і сенатару А.Стояну з адпаведнай просьбай перад папам рымскім. У 1923 – 1924 гг. ён вядзе актыўную карэспандэнцыю з Інстытутам Усходняй Еўропы: папулярызуе і прапагандуе беларусіку ў свеце.

Пра сябе ён напіша: «У наступныя гады стаяў на абочыне, чыннага ўдзелу ў беларускім руху ня браў. Ня будучы ў цэлым палітыкам, заўсёды цікавіўся дзеямі палітычных ідэяў, а ў большасці лёсам беларускай ідэі ў нас. Дзеля гэтага часам хапаўся за пяро, каб абараняць беларускі люд перад прагавітасцю ворагаў, якія хацелі пазбавіць яго месца пад сонцам. Ба! Нават самога імя (Белапольска!)» [5, с. 3].

Яскрава праявіў сябе ён як таленавіты публіцыст: хвалявала кс. У.Талочку ўсё, што мела нейкае дачыненне да беларускага народу: гісторыя, культура, палітыка. Паводле сваіх поглядаў, кс.У.Талочка быў перакананым краёўцам і стаяў бліжэй да кансерватыўнага лагеру; лічыў, што дзейнасць святароў А.Станкевіча, В.Гадлеўскага, Я.Рэшаця з нагоды беларусізацыі рэлігійнага жыцця з'яўляецца паспешлівай, залішне нацыянальнай і нават крайняй, што можа прывесці да адваротных вынікаў: народ, які не сфармаваны ў нацыю, не зразумее такой дзейнасці. Больш увагі, згодна Талочку, павінна надавацца фундаменту хрысціянска-каталіцкаму праз шырокую культурна-асветніцкую працу, чым нацыянальнаму. Крайне непрыхільна адносіўся да паланізацыйнай палітыкі праз касцёл, вёў бескампрамісную барацьбу супраць дэнацыяналізацыі беларускага народу. Гэта і стала нагодай таго, што кіраўніцтвам Віленскай архідыяцэзіі ў міжваенны час ён не быў прызначаны да душпастарскай працы. У спісе духавенства ён фігураваў як святар «без занятку» нароўні з хворымі і пенсіянерамі. «Службы Божыя правіў звычайна ў Бернардынскім касцёле і там жа спавядаў, як запрошаны святар» [2, с. 16].

Калі бліжэй знаёмішся з карэспандэнцыяй У.Талочкі, складваецца ўражанне пра яго, як пра чалавека, які ведаў месца кожнай з'яве, рэчы, прадмету. Такія людзі звычайна не памыляюцца, а калі і робяць памылкі, дык нязначныя і вельмі рэдка. Быў ён не толькі абаронцам праўды, але і эталонам сумленнасці; яго крытычны рацыяналізм і прыродны інтэлект

насцярожваў касцёльныя ўлады і палохаў уладу свецкую. Несумненна, што «Кс.Ул.Талочка быў чалавекам глыбокай еўрапейскай культуры і, працуючы амаль цэлае жыццё пяром, пакінуў па сабе духовую спадчыну, пранікнутаю наскрозь дзіўным павевам глыбокае гуманнасці і маральнае чысціні… Энцыклапедычная веда давала нябожчыку магчымасць выкарыстаць для сваёй працы еўрапейскія навукова-даследныя часопісы, у якіх яго працам заўсёды знаходзілася гасціннае прыймо» [6, с. 4].

Атрымаўшы даволі такі высокі ўзровень тэалагічнай адукацыі, У.Талочка добра валодаў класічнымі і славянскімі мовамі, ведаў літоўскую, нямецкую, італьянскую, французскую і іншыя мовы. Апрача гэтага, добра арыентаваўся не толькі ў біблейскіх тэкстах і рэлігійнай літаратуры, але і ў еўрапейскай філасофіі, гісторыі, культуры і мастацкай літаратуры. Цяжка знайсці тую праблему, тэму, якую не кранаў бы гэты, сапраўды энцыклапедычных ведаў, святар. Яго публіцыстычныя і навуковыя артыкулы можна было сустрэць амаль што ва ўсіх віленскіх выданнях да 1921 г., а пасля – якія выходзілі ў ІІ Рэчы Паспалітай. Гэта – «Biełarus», «Homan», «Krynica», «Беларускае жыццё», «Наша Думка», «Гадавік Беларускага навуковага таварыства», «Калосьсе», «Dwutygodnik Diecezii Wileńskie», «Przegląd Wilieński», «Przegląd Powszechy», «Słowo», «Kurjer Wileński», «Przegląd Katolicki», «Oriens» (Кракаў), «Draugija» (Коўна), «Vadovas» (Сейны), «Богословіе» (Львоў), «Душпастырь» (Ужгарад), «Записки чина св. Василія Великого (ЧСВВ)» (Жоўква), «Нова зоря» (Львоў), «Католический Вестник» (Харбін) і іншыя. Толькі ў «Analecta OSBM» (Ordinis S. Basilii Magni, Рым) было змешчана 20 артыкулаў і рэцэнзій У.Талочкі. У газеце «Przegląd Wilieński» (за 1920 – 1930 гг.) амаль што ў кожным нумары было некалькі яго публікацый (артыкулы, рэцэнзіі, паведамленні). Пісаў пад сваім прозвішчам і пад рознымі псеўданімамі і крыптонімамі, сярод іх: Adam Saładuch (Адам Саладух, Ad.S.), Dryhwicz, P.Kantryba (Пётр Кантрыба), Archiwista, Aktivus, Observator (O.), Erka, as, Gardiner, Spektator, Drygwicz (Дрыгвіч), Gvarneri, Wat і іншыя.

У адным лісце беларускі каталіцкі святар Язэп Германовіч (літ. псеўданім Вінцук Адважны) назваў святароў А.Станкевіча і У.Талочку «нашымі духоўнымі лідэрамі» і меў рацыю. Нездарма ж і Віленскі ваявода выдаў загад ад 15 снежня 1938 г. аб высяленні аднаго і другога з Вільні без ніякай матывацыі і прычыны. Хаця беларускай грамадскасці гэтыя прычыны былі добра вядомыя. Беларускі каталіцкі святар В.Шутовіч пісаў свайму калегу а.Я.Тарасевічу: «Боль свайго выгнання Талочка адчувае дзякуючы архібіскупу. Факт ёсць фактам, што бп. Яблжыкоўскі шапнуў ваяводзе, каб той выкінуў з Вільні Талочку. Калі гэта сталася і а.Адам Станкевіч прыйшоў да архібіскупа ў справе

высялення а.Талочкі, то той нявінна зрабіўшы міну ледзь не расплакаўся над няшчасцем а.Талочкі» (З ліста а.В.Шутовіча да а.Я.Тарасевіча ад 18.07.1839) [7, с. 3].

Па-рознаму адгукнуўся віленскі друк на гэтую падзею, асабліва ў дачыненні да У.Талочкі. Вядомы беларускі дзеяч і святар Вінцэнт Гадлеўскі ў сваёй газеце даў кароткую анатацыю: «У прэсавым паведамленні кс.Ул.Талочка быў залічаны да беларускіх дзеячоў. Аднак ужо на другі дзень польская віленская прэса (“Kurjer Wileński”) адзначыла, што залічэнне кс. У.Талочкі да беларускіх дзеячоў беспадстаўна, бо кс. У.Талочка не прымаў ніякага ўдзелу ў палітычным жыцьці наагул і ў беларускім у асобнасьці, дык паводле “Kurjera Wileńskego”, прычыны высяленьня кс. У.Талочкі неясныя. Другая польская газэта “Słowa” зьмясьціла салідную абарону кс. У.Талочку, аднак без рэзультату. Кс. У.Талочка выехаў у Беласток» (Беларускі Фронт. 1939, ад 1 студзеня).

А яшчэ абвінавачвалі У.Талочку ня толькі ў беларускасці, але ў «літваманіі» і нават у «польскосьці». Факты гэтыя гавораць пра тое, што кс.У.Талочка быў аўтэрытэтнай асобай сярод перадавой краёвай віленскай інтэлігенцыі.

Слушна было сказана пра а.Ул.Талочку ў беларускім эміграцыйным друку: «У службе святой праўдзе, у сваёй дабрадзейнай місіі гаючага пасярэдніцтва розных міжлюдскіх суадносін ён не знаў граніц, ні нацыянальных, ні веравызнанневых, ні іерархічна-дастойніцкіх, ні якіх іншых. У сэнсе аб'ектыўнага гаючага пасярэдніцтва шматнацыянальная Вільня без кс.Талочкі – гэта, калі можна прыраўняць, Асыж без св. “небаракі” Францішка, ці нешта падобнае» [8, с. 3]

З прыходам савецкай улады (1939 г.) кс.У.Талочка неўзабаве быў арыштаваны. Савецкая турма адняла здароўе настолькі, што яно так і не палепшылася пасля вызвалення.

Яго калегу ў сувязі з яго заўчаснай смерцццю пазней напіша: «Доўгія гады змагання за ідэалы Хрыста і справядлівасць міжнацыянальную, а ў канкрэтнасці за інтарэсы беларускага народу, прывялі яго да поўнае стабілізацыі свае народнае самаакрэсленасці, і ўміраючы палажыў канец усім сумнівам аб сваей нацыянальнасці, пішучы собскай рукой у тэстаменце: “Выдаў на свет мяне беларускі народ і ўміраю як яго верны сын-беларус» [8, с. 4].

Памёр кс.У.Талочка 13 лістапада 1942 г. Пахаваны на могілках Роса ў Вільні.

Багатая эпісталярная, навуковая і публіцыстычная спадчына а.У.Талочкі і сёння застаецца не даследаванай. Згадаем толькі некаторыя

яго публікацыі, якая маюць прамое дачыненне да Гродна і Гродзеншчыны:

«Dwutygodnik Diecezii Wileńskie»: «Krotki zarys dziejow Tawarystwa Jezusowego na Litwie w w. XVI» (1912 h., R.3); «Brozostwoica Wielka» (1912, R. 3.); «Beneficium wołkowyskie a rok 1812. Studium kulturalno-historyczne» (1912, R. 3; 1913, R. 4); «Wiadomość historyczna o Kościele Zelwianskim» (1913 h., R.4); «Wiadomość historyczna o Kościele Kuznickim» (1914 h., R.5); «Wiadomosc historyczna o farze wołkowyskiej» (1914 h., R.5); «Brygidki grodzienskie. Studium historyczno-kulturalne» (1914 h. R.5); гістарычна-краязнаўчыя артыкулы: «Grodno» (1913 h. R.4, 1914 h. R.5), «Wołkowysk», «Repla, Roś, Krzemienica», «Nowy Dwor» (1913 h. R.4), «Zabłudau» (1914 h. R.5).

«Głos z nad Nemna» (Grodna, 1918 h.): «Grodna w polskim okrese jego dziejőw»; «Orzeszkowo w Grodnie»; «Byle kolegium księży Iezuitőw w Grodnie».

«Przeglą nd Wileński» (Wilno, 1923 h.): «Przedhistoryczne dzieje Grodzieńczczyzny» (nr. 15 – 17); «Jeszcze o Grodnie» (nr. 19).

P.S. Недарэчнасцю з боку гарадзенцаў з'яўляецца той факт, што ў горадзе, дзе нарадзіўся і нейкі час жыў а.Уладзіслаў Талочка, няма ніякіх праяў ушанавання і ўвекавечвання яго памяці.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Цэнтральная бібліятэка Акадэміі навук Рэспублікі Беларусь (ЦБАНРБ). Аддзел рэдкіх кніг і рукапісаў. – Ф. 23. – Воп. 1. – Спр. 795.
2. Гарошка, Л. Айцец Уладыслаў Талочка / Л. Гарошка // Божым шляхам. – 1955. – № 66 – 67.
3. ЦБАНРБ. Аддзел рэдкіх кніг і рукапісаў. – Ф. 23. – В. 1. – Спр. 793.
4. Stankiewicz, Ad. Biełaruski chryścijanski ruch: histaryčny narys / Ad. Stankiewicz. – Vilnia: Chryścijanskaja Dumka, 1939. – 242 s.
5. Sołodych, A. Pro doma sua / A. Sołodych // Przegląd Wileński. – 1923. – 11 pazd.
6. Дубовіч, А. Ул. Талочка (1887 – 1942) / А. Дубовіч // Беларускі голас. – 1942. – № 39.
7. Szchutowič, W. Ks.Viktar Szchutowič ab ks. Ul.Taločzku / W. Szchutowič // Śnič. – 1964. – № 77.
8. С.Г. Жменька ўспамінаў аб Сьв. П. Кс. Уладыславе Талочку з нагоды 10 угодкаў яго сьмерці // Śnič. – 1953. – № 24.

Трацяк Іван Іванавіч – кандыдат гістарычных навук, дацэнт Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы.

УДК 2-67(476)

Е.Г. Трубчик (Минск)

«ЭТНИЧНОСТЬ» И «КОСТЁЛЬНОСТЬ» НАСЕЛЕНИЯ БЕЛОРУССКО-ПОЛЬСКИХ ДЕРЕВЕНЬ БССР В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД

В статье рассматривается проблема соотношения языка, этничности и религии как факторов национального самоопределения белорусов и поляков на территории БССР в межвоенный период. Автор решает исследовательскую проблему на основе богатого статистического материала.

Перепись 1926 г. определила на территории БССР 97 498 поляков, что составляло 1,96 % от общего количества населения. Польское население являлось третьей по численности национальной группой на территории БССР. Основными критериями определения национальности служили самоидентификация и «материнский язык», т.е. «если отвечающий затрудняется ответить на вопрос, предпочтение отдается народности матери» [5, с. 277]. Не рекомендовалось заменять «народность» религией, подданством и т.д. «Ответ на вопрос о народности может и не совпадать с ответом на вопрос о родном языке», – отмечалось в рекомендациях по проведению переписи, т. к., по мнению руководства, принадлежность к польской национальности определялась также самосознанием и католической верой [5, с. 279]. Действительно, как отмечает М. Горецкий, по результатам переписи оказалось, что «процент поляков по родному языку меньше, чем процент поляков по национальности в 8 округах в 2 – 3 раза, в 3 округах (Гомельском, Речицком, Могилевском) – более чем в 3 раза, в Витебском – более чем в 2 раза. Процент ассимиляции такой глубокой интенсивности не мог произойти среди польской национальности, известной высоким национальным сознанием и сохранением национальной культуры». Поэтому необходимо обратить внимание на тот факт, что группа поляков была выделена, скорее всего, по религиозному критерию (католическое вероисповедание) [6, с. 81]. Несомненно, что среди польского населения существовала проблема соотношения поляка «костельного» и «этнического». Отождествление религии с этносом, по мнению В.Веренича, было характерно в основном для двуязычных белорусско-польских общностей юго-восточной части Беларуси, население которых в быту использовало белорусский язык, но свое католическое вероисповедание отождествляла с «польскостью» [4, с. 198]. Советское руководство старалось осторожно подходить к проблеме

вероисповедания, считая, что причисление всех католиков к полякам привело бы к полонизации части белорусского населения. Поэтому католики, не владеющие польским языком, в большинстве случаев считались белорусами. Большинство польских исследователей настаивают на том, что советская статистика значительно занижала удельный вес польского населения в пользу белорусов. В частности, П.Эберхардт отмечает, что «несмотря на равноправие польского языка, организацию польских школ и национальных сельских советов, только 43,2% поляков использовали в повседневной жизни польский язык. Остальные, хоть и осознавали себя поляками, пользовались русским или белорусским языками» [7, с. 92].

Важную роль при проведении статистических исследований играл также субъективный фактор. Как в современной историографии, так и в материалах первой трети XX века широко освещен тот факт, что "показание национальности в сельских местностях в большой степени зависело от того, что показывал регистратор опрашиваемым, которые зачастую сами затруднялись определить, к какой национальности принадлежат" [3, с. 1]. На честность и объективность регистратора влияло много факторов: внешне- и внутриполитическая ситуация в регионе, личные взгляды, негласный приказ по фальсификации результатов переписи и т.д. Узнать реальный процент искажения статистических данных невозможно, но по отдельным примерам можно понять их масштабы. В деревне Рудне-Нисимковичи при проведении переписи 1926 г. регистратор «представлял в бумагах национальность на свой выдум. Всех поляков записывал белорусами, а у многих и не спрашивал, какой национальности» [2, л. 47]. В деревне Рудня-Шлягино регистратор на вопрос о «родном языке» получал ответ «польский», но «в большинстве случаев против их воли записывал «белорусский»,… хотя фактически население в Рудне-Шлягино разговаривает на языке белорусско-российском…» [2, л. 46]. В некоторых населенных пунктах население требовало повторного проведения переписи. В Житковичском районе население Брониславскаго сельского совета утверждало, что при проведении переписи не было проведено разъяснительных мероприятии со стороны местных властей. Определиться с вопросом национальности «помогал» местный учитель, оперируя следующим аргументом: «ты жывеш на Беларусі, які ж ты паляк…» [1, 134].

Характерным примером межличностных отношений в белорусско-польской деревне могут послужить материалы устного источника, полученного в результате интервьюирования долгожителей д. Любавин (Буда-Кошелевского района), которая в обозначенный период являлась центром польского национального сельского совета. В качестве

респондентов выступили следующие уроженцы Любавин: Теплякова Евгения Николаевна (1929 г.р.), Козловская Нина Кирилловна (1925 г.р.), Круковская Ольга Ивановна (1918 г.р.), Ясинский Антон Францевич (1939 г.р.). Полученные сведения довольно сложно и наукоемко проверить, но, с другой стороны, в них наибольшее значение имеет не столько фактологический материал, сколько оценочное осмысление событий, которое помогает выявить определенный «дух времени».

Результаты анкетирования показали весьма размытую этническую самоидентификацию местных поляков. Население деревни не делило себя на белорусов и поляков, религиозный фактор играл в этом отношении ведущую роль. По данным респондентов, некоторые местные поляки считали себя «белорусскими католиками». В д. Любавин не было своей святыни, поэтому православные жители ходили в церковь в д. Перевичи, а католики регулярно посещали костел Рождения Божьей Матери в ближайшей д. Люшев. Регулярно посещая богослужения, местные поляки молились на польском языке, читали религиозную литературу. Их трепетное отношение к религии вызывало уважение односельчан-неполяков. Часто католики и православные отмечали вместе религиозные праздники. Это объяснялось, прежде всего, отношениями родства, добрососедства и искренним уважением к религии. Кроме религиозных праздников, совместно отмечали семейные торжества, особенно свадьбы.

Различие в вероисповедании не был предметом острых разногласий в деревне. Семьи, в которых муж и жена придерживались разной веры, в д. Любавин были весьма распространенным явлением. Дети, рожденные от смешаных браков, принимали религию главы семьи. Несмотря на деятельность советских активистов – комсомола, избачей, учителей, основная часть польского населения сохраняла веру и поддерживала духовенство. В польских семьях продолжали молиться на польском языке, читать религиозные книги. Религиозные обряды модифицировались и упрощались и, по официальной оценке власти, «становились менее распространённым явлением». Это негативно отразилось на традиционной польской семейно-обрядовой культуре, специфической чертой которой являлась прямая зависимость от католического вероисповедания её носителей. По мнению самих поляков, религиозность «прививалась им с детства», являясь основой воспитания. Дети обучались религии в костеле и семье. Родители ежедневно молились на польском языке, и дети, едва научившиеся разговаривать, повторяли за ними молитвы. Знание религиозных обрядов было обязательно для всех членов польской семьи, поэтому дети попадали в костёл значительно раньше, чем в школу. Влияние религии отчётливо прослеживается во всех сферах жизни польского населения. Например, в интерьере жилья

обязательно должно было присутствовать несколько икон, которые, в отличие от православной традиции, нельзя было вешать в угол. В польской традиционной культуре угол считался «проклятым местом, куда обычно ставили провинившихся детей в качестве самого серьёзного наказания». Для посещения костела надевали самую лучшую одежду. В меньшей степени религия влияла на выбор брачного партнёра. Как отмечалось выше, браки с представителями иных конфессий не требовали перехода последних в католичество. Несмотря на запрет религиозного (духовного) брака в советском обществе и замену его светским, большинство поляков продолжало венчаться в костёлах или тайно вызывать ксендза на дом. Подобные браки советскими органами власти считались недействительными, что всё же не снижало их популярности среди католиков. Не оправдалась надежда и на то, что новые советские праздники постепенно заменят традиционные религиозные. Традиционными для польского населения оставались, прежде всего, рождественские и пасхальные праздники.

В советских условиях польское население, несмотря на достижение властью определенного уровня атеизма в деревне в целом, оставалось самой религиозной её частью. В начале 30-х гг. отмечалось, что антирелигиозная деятельность Союза воинствующих безбожников, польских учителей, избачей и комсомольцев в большинстве случаев не способствовала ослаблению религиозных настроений у католиков, напротив, вызывала резкое возмущение верующего населения и антисоветские настроения, что определило направленность последующей репрессивной политики.

Список источников и литературы

1. НАРБ. – Ф. 701. – Оп. 1. – Д. 15.
2. Государственный архив общественных объединений Гомельской области (далее – ГАООГО). – Ф.1 (Гомельский губернский комитет. 1919 – 1926 гг). – Оп. 1. – Д. 1585.
3. ГАООГО. – Ф.1763 (Парторганизация КП (б)Б при колхозе им. Дзержинского). – Оп. 1. – Д. 1.
4. Werenicz, W. Historyczne i kulturalne podstawy swiadomości narodowej polaków w Związku Radzieckim (na przykładzie Republiki Białoruskiej) / W. Werenicz // Połacy w kościole katolickim w ZSRR /pod. red. ks. E.Walewandra. –Lublin, 1991. – S. 197 – 212.
5. Всесоюзная перепись населения 1926 г. – Т. X: БССР. – М., 1928.
6. Гарэцкі, Г. Нацыянальныя асаблівасці насельніцтва БССР і беларускае насельніцтва СССР паводле перапісу 1926 г. / Г. Гарэцкі // Полымя. – 1929. – № 5.
7. Eberhardt, P. Przemiany narodowościowe na Białorusi / P. Eberhardt. – Warszawa, 1994.

Трубчик Елена Геннадьевна – преподаватель Белорусского государственного аграрного технического университета.

УДК 271.2(476)

I. Matus (Białystok)

PRAWOSŁAWNA WIEŚ PODLASKA PO BIEŻEŃSTWIE

Целью статьи является не описание ситуации, но очерчивание важнейших проблем, с которыми встречалась подляшская православная деревня после беженства 1915 г., последствия которого распространились на весь межвоенный период.

Zastosowana w sierpniu 1915 roku przez wycofującą się armię carską taktyka spalonej ziemi przyniosła ogromne straty materialne. Jeszcze bardziej brzemienna w skutki okazała się ewakuacja w głąb Rosji. Ludność prawosławna uległa propagandzie prowadzonej przez wojsko rosyjskie i wspieranej aktywnie przez duchowieństwo. W następstwie ewakuacji ludność, wyrwana brutalnie ze swoich siedzib, przeżyła kilkuletnią tułaczkę, koszmar rewolucji i wojny domowej w Rosji. Bieżeństwo i powrót na zgliszcza – to jedno z najtragiczniejszych doświadczeń w historii mieszkańców prawosławnych wsi północnego Podlasia. Doprowadziło ono do dużych, sięgających kilkudziesięciu procent, strat demograficznych i jeszcze większych zniszczeń materialnych. Przyniosło ogrom cierpień i tragedii osobistych. Spowodowało zmiany społeczne i kulturowe.

Pierwsi bieżeńcy dotarli w rodzinne strony w 1918 roku, ostatni w 1922, a jednostki jeszcze później. Tylko nieliczne rodziny miały szczęście powrócić w komplecie. Wracali na zgliszcza z bagażem tragicznych doświadczeń, najczęściej nie mając nic prócz kawałka zdziczałej ziemi.

Obraz wsi był przytłaczający. Konfrontacja wyobrażeń z rzeczywistością przeszła najgorsze oczekiwania. Znaczna część ewakuowanych wsi była doszczętnie spalona, niektóre częściowo i tylko w bardzo nielicznych ocalała zabudowa.

Zagrody przeistoczyły się w pogorzeliska. Na siedliskach walały się niedopalone głownie. W miejscu gdzie przed laty biegła ulica zachowała się wąska ścieżka. Siedliska porastały chaszcze. Sterczały kikuty pieców, w których gnieździły się zdziczałe koty. Zapoczątkowanego przez kozaków dzieła zniszczenia dokończyła ludność wsi, która się nie ewakuowała w czas. Często grusze-dziczki pomagały powracającym z tułaczki ustalić granicę zabudowań. Pola uprawne przeistoczyły się w odłogi, stając się jałową ziemią. Powrót w rodzinne strony okazał się nie mniej bolesny od tragedii rozstania.

Tak rozpoczynano życie w Drugiej Rzeczypospolitej. Głód, brak dachu nad głową, rolniczych narzędzi, nasion, zaprzęgu – to codzienność pierwszych lat po powrocie.

Destrukcyjne skutki bieżeństwa rzutowały na cały okres międzywojenny, a nawet dłużej, ukształtowały obraz prawosławnych wsi lat dwudziestych w nowych realiach politycznych. Stały się przyczyną zapóźnienia gospodarczego tego obszaru w porównaniu do wsi zamieszkałych przez ludność narodowości polskiej, których mieszkańcy nie ulegli propagandzie ewakuacyjnej.

Tuż po powrocie wyraźnie wzrosła umieralność. Wycieńczone, niedożywione, nawet młode organizmy przegrywały walkę z chorobami zakaźnymi układu oddechowego i pokarmowego, zwłaszcza groźnym tyfusem i gruźlicą. Sytuacja materialna pozbawiała jakiejkolwiek pomocy medycznej. Rodził się także kolejny dylemat – problem sieroctwa.

Najbardziej doskwierał głód i brak dachu nad głową. Dotykał on najboleśniej powracających zimą. Ci co przybyli jako pierwsi znajdowali schronienie w nielicznych, ocalałych domach swojej, bądź sąsiedniej wsi. Często w jednej chałupie mieszkało po kilka rodzin. Kiedy wracali prawowici gospodarze dochodziło do nieporozumień. Zdarzały się sytuacje, iż domy wcześniej zajmowali Polacy, którzy się nie ewakuowali.

Warto odnotować fakt wzajemnych relacji powracających po latach tułaczki. Okazywano sobie nawzajem życzliwość i gotowość niesienia pomocy.

Bagaż, zwłaszcza powracających z głębi Rosji, był bardzo skromny, ubrania, rzadziej artykuły spożywcze. Część z tego wymieniano natychmiast na materiał siewny, przymierając głodem. Zaoszczędzone w Rosji ruble dla tych, co powrócili później, okazały się już bezwartościową makulaturą.

Pozbawieni narzędzi i zaprzęgu, uprawiali ziemię w prymitywny sposób – szpadlami i motykami. Warunki pracy i życia cofnęły się o stulecia. W tej sytuacji przejawem postępu była orka sochą w krowim zaprzęgu. Dopiero w końcu lat dwudziestych koń stał się powszechnie siłą pociągową, a pług – narzędziem orki.

Odbudowę spalonych zagród rozpoczynano od kopania ziemianek i lepienia bud z gliny. Latem mieszkano w szałasach i szopach z gałęzi, obkładanych kulikami słomy, z żerdziowym dachem, przykrytym najczęściej sitowiem. Jako schronienie służyły także stogi. Luksusem było postawienie własnego pieca, nawet pod gołym niebem.

Do końca lat dwudziestych wieś przybierała dawne zagrodowe oblicze, ale wciąż z akcentami prowizorki w architekturze. Dopiero w latach trzydziestych następowała stabilizacja.

Tuż po powrocie bardzo uciążliwy był brak suchego opału, stąd jedynym wyjściem pozostawał posusz. Zdesperowane, o ateistycznych poglądach

jednostki, posuwały się nawet do wycinania drewnianych krzyży, ku zgorszeniu ogółu. Głównym środkiem transportu opału były chłopskie plecy. Zdarzało się, że nawet dzieci wyręczały w tym dorosłych.

W pierwszych latach po powrocie prawie z każdej rodziny chodził ktoś na żebry. Jedynym sposobem na przetrwanie było wynajmowanie się do pracy po wsiach, zamieszkałych przez ludność polską, i w miastach i miasteczkach u żydów. Mężczyźni zatrudniali się głównie do omłotów, sianokosów i żniw. Kobiety przędły i pomagały w gospodarstwie. Na służbę szły nawet kilkuletnie dzieci. Chłopcy przeważnie zajmowali się wypasem bydła, koni, owiec i trzody chlewnej. Dziewczęta najczęściej niańczyły dzieci. Jedni i drudzy otrzymywali symboliczne wynagrodzenie.

Zapłata nie podlegała negocjacji i była jedyną nadzieją na przetrwanie. Płacono w naturze. Za dzień pracy przy omłotach oferowano od kilku do kilkunastu kilogramów zboża. Płacono w zależności od tego co młócono, żytem, owsem, jęczmieniem. Oprócz zapłaty ważny był wikt i dach nad głową, co pozwalało przeżyć.

Stosunek ludności polskiej do bieżeńców był bardzo różny. Zdarzali się bezlitośni gospodarze, ale także i współczujący, którzy do zapłaty dodawali kawałek słoniny, parę jajek, butelkę mleka. Zapracowane ciężko zboże przynoszono na własnych plecach.

Najgorzej opłacano dzieci, zwłaszcza, te najmłodsze. A to one najboleśniej odczuwały rozłąkę z rodziną. Za okres wypasu otrzymywali owcę, prosie lub zboże, czasem buty. Dziewczętom dawano skromne ubrania, czasem trochę jedzenia.

Kobiety chodziły po prośbie, często doznając upokorzeń, ale była to jedyna możliwość przetrwania. Satysfakcjonowały nawet ziemniaczane obierki. Traumatyczne i poruszające wspomnienia pozostawili uczestnicy tych tragicznych wydarzeń jak opowieść Eudokii Oniszczuk z Husak, która zapamiętała jak czekała na matkę, która mówiła do dzieci aby nastawiły rączki, dawała chleb, a czasem były to tylko okruszki.

W pierwszych latach po powrocie cierpiano straszny głód, najgorzej było przetrwać zimę i przedwiośnie. Gotowano szczaw, pokrzywę, lebiodę, łopian, okraszany garścią kaszy, mąki, zmielonego zboża o ile było. Długo z zielnymi dodatkami pieczono chleb. Ziemniaki dawano w prezencie dzieciom tak, jak dziś słodycze.

W drugiej połowie lat dwudziestych sytuacja materialna ulegała stopniowej poprawie, zażegnano głód, jednak nie wyeliminowano problemu niedożywienia.

Władze polskie, nastawione w latach dwudziestych na polonizację tych terenów nie dostrzegały problemów bieżeńców. Nie udzielano im pomocy, nie było opieki ze strony państwa, ani nawet ulgi podatkowej.

Chłopi nie zdążyli jeszcze zagospodarować ziemi, a już otrzymywali nakazy płatnicze, a w ślad za nimi posyłano komorników, którzy zabierali często jedyną krowę, przyodziewek, bądź to, co stanowiło jakąkolwiek wartość. Stąd gospodarze starali się chować swoje mienie, ale i to przy gorliwości urzędników okazywało się mało skuteczne. Podatki były bardzo wysokie. Za średniej wielkości gospodarstwa stawka roczna równała się w przybliżeniu wartości rynkowej dwóch krów.

W okresie międzywojennym nie stać było na jakąkolwiek opiekę medyczną. Sporadycznie ratunku szukano w aptece, gdzie jednocześnie stawiano diagnozę i doradzano leki. Pozostawali znachorzy, szeptuchy, modlitwa. W przypadku konieczności fachowej pomocy medycznej ludność była bezradna, dotyczyło to szczególnie porodów. Plagą były pomory niemowląt i dzieci. W przypadku ciężkiej choroby, zwłaszcza gospodarza, kiedy konieczne była pomoc medyczna, w grę wchodziła jedynie sprzedaż części ziemi.

Wiejska społeczność tych terenów na przeciągu długiego okresu zachowała prawie nie zmienione swoje oblicze kulturowe. Powracającym tułaczom teraz przyszło żyć w nowej sytuacji politycznej i kulturowej. Realia, jakie zastali, potęgowały tragizm sytuacji. Powracali do siebie, ale często byli postrzegani i traktowani jak obcy. Mocno sfrustrowanej ludności, obciążonej traumatycznymi doświadczeniami czasów bieżeństwa i powrotu na zgliszcza, trudno było odnaleźć się w takiej sytuacji.

Wszyscy stali się obywatelami państwa polskiego – Drugiej Rzeczypospolitej. Językiem urzędowym był polski, którego prawosławna ludność nie rozumiała, nie znała także liter. Utrudniało to załatwianie spraw urzędowych. Spotykano się z przejawami braku tolerancji ze strony urzędników, wyłącznie narodowości polskiej. Prowadziło to do nieporozumień, a nawet poniżania prawosławnych petentów. Powszechny był problem z odczytaniem i zrozumieniem pism urzędowych. Gospodarze wymuszeni byli uczyć się języka polskiego. W moim rodzinnym domu zachowały się zeszyty dziadka, który jak pierwszoklasista, w wieku dwudziestu paru lat, kreślił koślawe litery z naleciałościami kaligrafii rosyjskiej.

W świetle opinii władz i urzędników analfabetami byli wszyscy ci, którzy nie znali języka polskiego. Potwierdzają to nie tylko wspomnienia naocznych świadków tamtych czasów, ale także polskie statystyki, często błędnie interpretowane do dziś.

W pierwszej połowie lat dwudziestych ubiegłego wieku spośród dzieci wyznania prawosławnego do szkoły powszechnej uczęszczały tylko jednostki. Odpowiedzialna za to była ogólna sytuacja młodego państwa i rodzinna dzieci. Na tych terenach brakowało szkolnych pomieszczeń i nauczycieli. Dzieci zmuszone były wesprzeć domowy budżet, wynajmując się do pracy.

Przeszkodą w posłaniu dzieci do szkoły był brak butów i ciepłych okryć. Niektóre dzieci chodziły do szkoły krótko, najczęściej tylko zimą aby poznać litery. Edukację kończyły one wyłącznie na poziomie elementarnym, różnica programowa i bariera ekonomiczna nie dawał najmniejszych szans awansu.

Dzieci uczęszczały do polskiej szkoły z nowymi autorytetami. Różniła się ona bardzo od tej, do której chodzili ich rodzice. Najmłodszym najłatwiej było przystosować się do nowych warunków, w przeciwieństwie do dorosłych. Szkoła niosła nowe wartości. Prawosławna ludność straciła stare autorytety, stąd próby szukania nowych w ruchu sekciarskim i działalności rewolucyjnej.

Realia Drugiej Rzeczypospolitej najboleśniej dotknęły osoby, które doświadczyły awansu społecznego, zdobywając edukację w szkołach rosyjskich. Teraz nowa sytuacja polityczna cofała ich do stanu poprzedniego. A awans wiejskiej ludności uczyniła niemożliwym. Sytuacja, w jakiej znalazły się, edukowane w poprzedniej epoce wiejskie elity, rodziła frustracje i desperacje. Ludność nie czuła związku emocjonalnego z obcą kulturowo, a zwłaszcza religijnie Polską. Coraz bardziej utwierdzała się ona w przekonaniu swojej odmienności.

Dla podkreślenia przynależności do tej samej wiary powszechnie używano określenia „swój, swoi”. Nastawiona na polonizację polityka polskich władz nie sprzyjała budzeniu się świadomości narodowej Białorusinów. Na długie lata wyznacznikiem odmienności stanie się przynależności religijna, podnosząc wyznanie do rangi narodowości.

Prawosławna ludność szybko zrozumiała, że religia ich ojców straciła uprzywilejowaną pozycję, jaką zajmowała w carskiej Rosji, wspierana i dofinansowywana przez władzę, której była ważną podporą. Teraz zdarzało się, że przedstawiano Cerkiew jako narzędzie rusyfikacji, potencjalnego wroga polskości.

W realiach Drugiej Rzeczypospolitej Cerkiew prawosławna utraciła nie tylko dotychczasowy status, ale przede wszystkim swój stan posiadania. Państwo przejmowało ziemię cerkiewną, zamykano świątynie. W guberni grodzieńskiej zabrano 100 prawosławnych świątyń. Później władze podejmą próbę wykorzystania Cerkwi jako instrumentu polonizacji. Większa część samodzielnych przed wojną parafii, stała się teraz punktami filialnymi.

Opuszczone na kilka lat świątynie ulegały często dewastacji. Nie wszystkie wywiezione w głąb Rosji ikony i przedmioty kultu powróciły na swoje miejsce. Podobny los spotkał zabezpieczane, bądź ewakuowane cerkiewne dzwony, część z nich zaginęła.

Uciekając w sierpniu 1915 roku, w pośpiechu zabezpieczano, najczęściej zakopując w ziemi, cerkiewne archiwa, w następstwie czego przepadła bezpowrotnie część pisanej historii tych terenów.

W trudnej sytuacji znalazły się świątynie, których budowę rozpoczęto tuż przed wojną. Po powrocie z bieżeństwa zubożali wierni długo nie byli w stanie doprowadzić budów do końca.

Kolejnym problemem była posługa duszpasterska, związana z pochówkami, chrztami, ślubami, brakowało duchownych.

Przykładowo jako jeden z pierwszych powrócił duchowny do Białowieży. Na Zielone Świątki 1918 roku udzielił on ślubów aż dla 100 par, nawet z bardzo oddalonych wsi.

Burzliwe wydarzenia naraziły na szwank autorytet duchowieństwa i to z kilku powodów. Cieniem kładła się aktywna działalność agitacyjna prawosławnego duchowieństwa w sierpniu 1915 roku, kiedy przekonano się po powrocie, że tragedii bieżeństwa można było uniknąć. Pod wpływem rosyjskich wydarzeń rewolucyjnych szerzyły się antyreligijne i sekciarskie poglądy.

Tragiczna sytuacja, zwłaszcza materialna, po powrocie i brak perspektyw jej poprawy, sprawiała że Rosję bolszewicką postrzegano przez pryzmat Rosji carskiej.

Poniewierka na obczyźnie, gorycz upokorzeń po powrocie i utrata przez Cerkiew uprzywilejowanej pozycji, zaczęły rodzić wśród części zdezorientowanej prawosławnej społeczności niezniszczalne marzenia i tęsknotę za minioną bezpowrotnie epoką. Determinacja sięgała zenitu.

Część rozgoryczonej ludności ulegała złudzeniom, szukając nowego autorytetu w osobie twórcy sekty Grzybowców – chłopa Eliasza Klimowicza z Grzybowszczyzny. Grzybowcy wprowadzali zamęt, siali niepokój, dzieląc prawosławnych chłopów i atakując duchownych. Poprzez cuda i widzenia sektanci wyrażali tęsknotę za miniona epoką. Rozpowszechniano katastroficzne wizje, czas Apokalipsy jest już bliski głosiła sekta.

Lata dwudzieste ubiegłego stulecia charakteryzowała naturalna gospodarka z uciążliwą szachownicą, która w większości wsi podlaskich utrzymywała się bardzo długo. Scalanie rozpoczęto tutaj pod koniec lat dwudziestych ubiegłego wieku. Akcja ta nabrała rozmachu dopiero w 1926 roku, kiedy państwo zaczęło wspierać komasacje poprzez pomoc kredytową. Do uciążliwych podatków dodano pokaźne spłaty kredytu scaleniowego. Akcja komasacyjna nie objęła jednak wszystkich wsi omawianego terenu.

Szachownica z trójpolówką była przeżytkiem, hamującym postęp rolniczy na wsi. Szachownicowy układ pól był ogromną niedogodnością, zmorą przy bardzo daleko posuniętym rozdrobnieniu gruntów.

W latach dwudziestych powrócono do samowystarczalnej gospodarki, wymiana handlowa także przybrała charakter naturalny. Wszystko, co było

potrzebne w gospodarstwie, zamawiano u wiejskich rzemieślników. Kupowano jedynie sól. O trudnej sytuacji materialnej wymownie zaświadcza fakt, iż nie zawsze nabywano nawet zapałki.

Hermetyczna do pierwszej wojny światowej prawosławna społeczność wiejska, dla której świat kończył się najczęściej na parafii czy targu, została rzucona w epicentrum światowych wydarzeń, oprócz traumatycznych doświadczeń, wzbogaciła się jednak kulturowo.

Pomimo dużych strat demograficznych wieś, zwłaszcza w drugiej połowie lat dwudziestych ubiegłego stulecia, charakteryzowała się znacznym przyrostem demograficznym, potęgującym głód ziemi. Zdarzało się, że po podziałach, na jednym podwórku mieszkało kilka rodzin.

Wewnętrzna migracja zarobkowa stanowiła nieznaczny procent. Nowe granice zabrały możliwość zatrudnienia w dużych miastach przemysłowych na wschodzie.

Ogromny głód ziemi, postępująca pauperyzacja i brak jakichkolwiek perspektyw złagodzenia tego zjawiska wymuszał emigrację zarobkową za ocean, która rozpoczęła się pod koniec lat dwudziestych XX wieku. Występowała ona jednak na małą skalę. Wyjeżdżali przeważnie młodzi mężczyźni, czasem dołączały do nich dziewczęta. Rodziny emigrowały sporadycznie. Niektórzy wracali. Wybierano przeważnie Argentynę ze względu na sytuację w Ameryce Północnej.

Tekst powstał na podstawie wspomnień naocznych świadków wydarzeń, zamieszczonych w poniższych publikacjach:

Spis literatury

1. Бежанства 1915 года. Праграмная рада тыднёвіка «Ніва». – Беласток, 2000
2. Matus, I. Lud nadnarwiański / I. Matus // Prace Katedry Kultury Białoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku. – T. 2. – Białystok, 2000
3. Matus, I. Wieś Strzelce-Dawidowicze w tradycji historycznej / I. Matus // Białoruskie Towarzystwo Historyczne. – Białystok, 1994.
4. У новай айчыне. Праграмная рада тыднёвіка «Ніва». – Беласток, 2001.
5. Dawidziak, M. Unia w Kuraszewie. Historia neounii w Kuraszewie na tle polityki państwa polskiego w latach 1919 – 1939 / M. Dawidziak / Stowarzyszenie Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach. – Bielsk Podlaski, 2008.

Matus Irena – doctor humanistyki, adjunkt Katedry Kultury Białoruskiej, Uniwersytet w Białymstoku, Polska.

УДК. 947.6+322(438)

Т.В. Лисовская (Брест)

МЕССИАНСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОТЕСТАНТСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В 20 – 30 гг. XX в.

Статья посвящена деятельности протестантских организаций Западной Беларуси по обращению евреев в христианство: выявлены основные организации, занимающееся мессианской работой, выделены основные центры и методы работы с евреями на территории Западной Беларуси, освещены результаты и реакция еврейского населения на попытки христианизации со стороны протестантских организаций.

Мессианство как одно из направлений миссионерства ставит своей целью распространение христианства среди евреев. Начало активной мессианской деятельности протестантских организаций было положено в начале XIX века в англиканской среде, где в этот период под воздействием хилиастических верований в англиканских кругах оформилось убеждение о скором конце света, которому должно предшествовать обращение всех евреев в христианство.

Мессианскую работу в Польше и на территории Западной Беларуси в 1921 – 1939 гг. проводили несколько организаций, преимущественно евангельско-аугсбургского направления: «Лондонское товарищество пропаганды христианства среди евреев», Барбиканская миссия, Миссионерское товарищество среди евреев [19, с. 399 – 405]. Кроме того, действовали организации неопротестантского толка – евангельские христиане-дарбисты, особое внимание распространению христианства среди евреев уделяли и евангельские христиане-баптисты.

Одной из первых организаций, целенаправленно занимающихся мессианской деятельностью, стало «Лондонское товарищество пропаганды христианства среди евреев» (London society for promoting Christianity among the Jews), основанное в 1809 г. под эгидой англиканского костёла. В 1821 г. было организовано первое отделение Товарищества в Варшаве, затем в Люблине, Ченстохове и Радоми. По окончании Первой мировой войны было создано отделение во Львове. В течении межвоенного периода миссионерскую работу во II Речи Посполитой по обращению евреев осуществлял пастор Х. Карпентер (H. Ch Carpenter) и обращённый еврей О. Прентер. Дважды в год Товарищество организовывало миссионерские поездки по всей Польше,

представители миссии раздавали Библии, религиозную литературу, при случае – проводили миссионерские собрания для евреев [19, с. 399].

В 1921 – 1939 гг. во II Речи Посполитой действовало «Британское товарищество пропаганды Евангелия среди евреев» (The British Society for the propagation of the Gospel among the Jews), по инициативе которого в 1876 г. была создана специализированная миссия для работы среди евреев в «Mildmay Mission to the Jews». Ещё до Первой мировой войны миссия обратила своё внимание на российские территории, и были организованы отделения в Одессе, Минске, Бердичеве, после войны – в Варшаве и в Вильно [19, с. 399].

Лютеранский костёл в мессианской работе был также представлен Базельской миссией (Die Baseler Mission unter der Juden), основанной в 1830 г. На территории Польши и западнобелорусских землях миссия начала работу с 1903 г. и была известна как Миссионерское товарищество среди евреев [19, с. 401]. Во II Речи Посполитой в 1921–1939 гг. миссия организовала два миссионерских пункта в Лодзи и в Вильно, финансируемые из Базеля [8, л. 251]. В Вильно миссия размещалась в помещении общины евангельско-аугсбургского костёла и была представлена двумя миссионерами (W. Zalcberg и B. Rozenbaum) и одной работницей [18, л. 159]. В середине 30-х гг. в Виленском воеводстве работали миссионеры из Швейцарии: пастор Герхардт (р. Gerchard) и Д. Витт (J. Witt) [18, л. 186]. Основными методами деятельности виленского отделения Миссионерского товарищества среди евреев было распространение листовок и другой религиозной литературы, организация лекций и проповедей для обращённых евреев, открытие читален, опека над больными. Миссия находилась под духовным патронатом костёла, пасторы которого и проводили крещения евреев [19, с. 401].

Основную работу в этом направлении осуществляла Барбиканская миссия (The Barbican Mission for the Jews), созданная в 1898 г, центр которой находился в Лондоне [18, л. 56]. В 1921 – 1939 гг. во II Речи Посполитой миссия находилась под патронатом Евангельско-Реформированного костёла в Вильно [2, л. 12]. Центром миссии в Польше во главе с суперинтендантом пресвитером П. Городищем, стал г. Белосток [1, л. 70]. В Белостоке Миссия открыла типографию, издавала ежемесячный журнал на идише «Dos Wort», на польском «Swiąty» [5, л. 1]. С 1928 г. был организован миссионерский пункт в Бресте, где работала читальня для евреев, по воскресениям и праздникам организовывались богослужения, по субботам – диспуты на религиозные темы, в которых принимали участие до 100 человек из еврейской молодёжи [10, л. 50]. На 1939 г. брестское отделение Миссии насчитывало 10 человек [14, л. 85].

С 1928 по 1936 г. работал миссионерский пункт в Гродно [18, л. 70]. Миссия активно раздавала литературу («Krótki rys historji i zadań Missji Barbikanskiej krzewienia chrześćjaństwa wsród izraelitow», «The shepherd of Israel», «Our God and his Universe», «Jesus is coming» [8, л. 42]), была организована читальня, которую в 1929 г. ежедневно посещали 20 человек из еврейской молодёжи [9, л. 86]. В 1936 г. отделение Барбиканской миссии в Гродно было закрыто по причине отсутствия результатов миссионерской работы [18, л. 69].

В Вильно миссионером Барбиканской миссии с 1936 г. стал E. Luft [18, л. 70]. Незначительное число обращённых евреев попадали под духовную и правовую опеку костёла и были организованы в отдельный, т.н. белостоцкий, «дистирикт» [17, с. 222].

Приверженцы евангельских христиан-дарбистов на территории Западной Беларуси появились только в середине 30-х гг. XX века. Вероисповедание дарбистов родственно евангельским христианам-баптистам с определённым оттенком адвентистского радикализма. Миссионерскую работу на территории Западной Беларуси проводили представители польской организации, центр которой находился в м. Радость под Варшавой во главе с М. Гитлином, гражданином США [3, с. 25]. На территории Полесья работали миссионеры Альфред Мульцман и Леон Розенберг из Лодзи, англичане С. Хайн (S. K. Hine), Д. Гриффитс (D.T. Griffiths), А. Макгрегор (A. McGregor) [13, с. 22]. По предложению Перси Хеварда (Percy Veston Heward) с 1933 г. руководителем представительства лондонского центра на Полесье стал М. Вощук, баптист, окончивший в 1929 г. в Риге Библейскую школу [15, с. 53]. С конца 1934 г. на территории Полесья дарбисты начали открытую пропагандистскую кампанию, создав два миссионерских центра – в Кобрине и Пинске, которые возглавил М. Вощук [3, л. 25].

С 1934 г. дарбисты основали в Западной Беларуси миссионерские пункты в Кобрине и Пинске. М. Вощук, руководитель экспозитуры лондонского центра евангельских христиан-дарбистов на Полесье, перенёс из Варшавы в Кобрин типографию «Издательства Бесплатной Религиозной Литературы» [16, л. 266], переводил с английского на идиш и русский язык, издавал и распространял религиозную литературу («Pokarki dła Dzetak Bożjich ze składnicy Bożej Prawdy», «Свет Слова Божьего» [15, л. 53]), организовывал богослужения по воскресениям для христиан и по пятницам для евреев, на которых присутствовало от 5 до 15 человек [15, л. 53; 11, л. 176]. В 1937 г. М. Вощук переехал в Вильно, где открыл склад религиозной литературы «Издательства Бесплатной Религиозной Литературы» [15, л. 54]. Одновременно в Пинске начало действовать дарбистское миссионерское товарищество «Beth-el», руководителем которого стал А. Тыльцман, миссионером работал А. Мальцман из Лодзи. Центр открыл читальню для евреев, проводил религиозные лекции [3, л. 25; 11, л. 177]. Так, в декабре 1934 г. товарищество организовало лекции «Христос и исполнение пророчеств Ветхого Завета» Л. Розенберга из Лодзи, на которых присутствовало 38 человек [11, л. 177].

Неопротестантские организации Западной Беларуси – евангельские христиане баптисты, пятидесятники – среди основных задач миссионерской работы также ставили задачу распространения христианства среди евреев. В структуре центральных организаций были созданы специальные отделы – «миссии для евреев». С этой целью протестантские общины проводили богослужения на иврите [4, л. 23], читали проповеди для евреев [12, л. 95], раздавали религиозную литературу евангелизационного характера. Так, в 1929 г. в Брестском и Пружанском поветах проводил евангелизационную работу доктор М. Энгельштерн (dr. M. Engelsztern), миссионер общины евангельских христиан в Вильно. Он выступал в молитвенных домах местных баптистов, раздавал брошюры и книги «В чём моя вера», изданные в типографии Тенненбаума в Бресте [2, л. 6 – 4].

Протестантские организации активно сотрудничали в мессианской работе. Руководитель Барбиканской миссии П. Городищь ещё с 1923 г. проводил совместные акции с Союзом славянских общин ЕХБ в вопросах христианизации евреев.

Протестантские общины активно сотрудничали также с евангельскими христианами-дарбистами. В марте 1931 г. в Пружанах, Шерешове и Сельце И. Пуховский (пресвитер общины евангельских христиан-баптистов в Пружанах) и М.Гитлин (руководитель Миссии евангельсктх христиан-дарбистов в Варшаве) организовали специальные богослужения для евреев в молитвенных домах баптистов [7, л. 84]. Миссионеры-дарбисты посещали белорусские общины евангельских христиан и евангельских христиан-баптистов. Так, в 1931 г. в молитвенном доме евангельских хриситан в Кобрине читали лекции на идише «Иисус как образ Божий» дарбисты из Варшавы А. Колаков и А. Жегал, присутствовало 180 представителей еврейской молодёжи. Миссионеры посетили также баптистские общины в д. Алексиевичах, Корсуниках, Цыбиках, Воловно [4, л. 23–25].

Реакция евреев на мессианскую работу протестантских организаций была неоднозначной. С одной стороны, на лекциях приезжих миссионеров присутствовало большое количество еврейского населения. В Бресте и Гродно читальни и диспуты, организуемые Барбиканской миссией, привлекали большое число евреев, преимущественно молодёжи

[10, л. 50, 14, л. 85]. С другой стороны, попытки христианизации вызывали активное неприятие евреев. Так, во время чтения проповеди баптистского пресвитера на иврите в Столбцах в июле 1929 г. присутствующие на собрании евреи выкрикивали угрозы в адрес пресвитера. Как отмечено в рапорте полицейского участка, только присутствие полицейских не дали угрозам перейти в действие [12, л. 95]. Во время миссионерской поездки представителей Барбиканской миссии в Гродно в 1928 г. миссионеры были побиты евреями [8, л. 25], в Столине и Давид-Городке раввины пригрозили проклятиями тем, кто примет от миссионеров христианскую литературу [2, л. 4]. В целом, отношение еврейского населения к попыткам христианизации было негативным. Закрытость еврейских общин, традиционализм в религиозных воззрениях стали основным фактором, препятствующим распространению христианства.

Таким образом, при достаточно целенаправленной и активной работе протестантских организаций, при использовании внешних финансовых источников (к примеру, миссионерам из Швейцарии пастору Герхардту и Д. Витту швейцарская миссия выделяла ежемесячно 450 зл. и оплачивала все расходы, связанные с миссионерской деятельностью [18, л. 159]) результаты мессианской деятельности как организаций евангельско-аугсбургского, евангельско-реформированного костёла, так и неопротестантских организаций, были незначительны.

Список источников и литературы

1. Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Фонд 1. – Оп. 10. – Д. 2205. Дневные отчёты брестского следственного управления об уголовных преступлениях и других происшествиях в воеводстве за октябрь 1934 г.
2. ГАБО. – Фонд 1. – Оп. 10. – Д. 2282. Циркуляры и информации полесского воеводы о деятельности Английской Барбиканской миссии и сообщения поветовых старост о выборе депутата в Провинциальный православный собор и о настроениях среди православного духовенства.
3. ГАБО. – Фонд 1. – Оп. 10. – Д. 2313. Сведения об организации и деятельности католических и протестантских сект в Полесском воеводстве (1930 – 1936 гг.).
4. ГАБО. – Фонд 1. – Оп. 10. – Д. 2314. Сведения о религиозном движении с приложением схемы расположения религиозных сект.
5. ГАБО. – Фонд 1. – Оп. 10. – Д. 2837. Анкеты на религиозные союзы и общины (май 1939 г.).
6. ГАБО. – Фонд 2. – Оп. 1. – Д. 752. Отчёты брестского поветового старосты о деятельности религиозных сект и списки последних.
7. ГАБО. – Фонд 67. – Оп. 1. – Д. 365. Отчёты и донесения ПВУ об общественно-политическом движении за октябрь – ноябрь 1923 г.
8. ГАБО. – Фонд 67. – Оп. 1. – Д. 951. Отчёты белостоцкого воеводы об общественно-политическом движении за сентябрь – декабрь 1928 г.
9. ГАБО. – Фонд 67. – Оп. 1. – Д. 952 Отчёты белостоцкого воеводы об общественно-политическом движении за декабрь 1928 – февраль 1929 г.

10. ГАБО. – Фонд 67. – Оп. 1. – Д. 965. Отчёты полесского воеводы об общественно-политическом движении за май – сентябрь 1928 г.
11. ГАБО. – Фонд 67. – Оп. 1. – Д. 1230. Отчёты белостоцкого, люблинского и полесского воевод об общественно-политическом движении в воеводствах.
12. ГАБО. – Фонд 67. – Оп. 1. – Д. 1252. Отчёты полесского и др. воевод об общественно-политическом движении в воеводствах.
13. ГАБО. – Фонд 67. – Оп. 1. – Д. 1569. Отчёты белостоцкого, люблинского, новогрудского и полесского воевод об общественно-политическом движении в воеводствах за октябрь – декабрь1930 г.
14. ГАБО. – Фонд 67. – Оп. 1. – Д. 1808. Отчёты белостоцкого воеводы об общественно-политическом движении за июнь – декабрь 1931 г.
15. ГАБО. – Фонд 95. – Оп. 1. – Д. 365. Информационные сообщения о коммунистическом движении, уголовных преступлениях и происшествиях в Кобринском повете за март 1937 – июнь 1938 гг.
16. ГАБО. – Фонд 95. – Оп. 1. – Д. 378. Информационные сообщения о гражданах, заподозренных в коммунистической деятельности.
17. Alabrudzińska, E. Kościoły ewangelickie na Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej / E.Alabrudzińska. – Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu M. Kopernika, 1999. – 272 s.
18. Archiwum Akt Nowych w Warszawie. – Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Referat wyznań ewangielickich. – Sygn. 1396. Misje i stowarzyszenia zagraniczne w Polsce.
19. Grelewski, S. Wyznanie protestanckie / S. Grelewski. – Warszawa, 1939. – 886 s.

Лисовская Татьяна Витальевна – ассистент, Брестский государственный технический университет.

УДК 947.6 (=112.2):27 (476.2)“192”

В.П. Пичуков (Гомель)

РЕЛИГИОЗНЫЙ АКТИВ НЕМЕЦКОЙ ДИАСПОРЫ БЕЛОРУССКОГО ВОСТОЧНОГО ПОЛЕСЬЯ (20 – 30-е ГОДЫ XX в.)

Персонифицируется религиозный актив немецкой диаспоры белорусского Восточного Полесья межвоенного периода – лютеране, евангельские христиане-баптисты. Отмечается его руководящая роль в социальной жизни местного немецкого населения.

В межвоенный период немецкое население Восточного Полесья Беларуси наиболее компактно проживало в нескольких населенных пунктах: колонии Антоновка, Березовка, Красиловка, Майдан, Осиповка Березовского сельсовета, хутора (встречаются названия и «колонии») Хатки и Дубровская Хатковского сельсовета Наровлянского района; колонии Анзельмовка и Наймановка Анзельмовского (Роза

Люксембургского) сельсовета Ельского района; хутора Дубницкое, Дубровка-1, Печи Средние Лельчицкого района; хутора Заходы Речицкого района; д. Хатыни Калинковичского района.

Проживание в иноэтнической среде требовало от немцев внутриэтнической консолидации. Традиционная этнокультура в целом, и особенно религия, выполняли функцию социально-этнического интегратора.

Большинство немцев-колонистов были лютеранами, меньшая часть принадлежала к общинам евангельских христиан (евангелистов) и христиан-баптистов (баптистов) – по самоназванию – или к «сектам» – по официальному определению.

Наиболее многочисленные общины немцев были в Наровлянском районе. Так, в 1925 г. в Березовском национальном немецком сельсовете официально числилось 200 «евангелистов-баптистов», 89 «евангелистов» и отделившаяся от лютеран (их статистика отсутствует) «секта» «Божьи дети» (25 чел.). Эта «секта» также называлась «группой Шнайдера» – по фамилии ее руководителя Генриха Шнайдера. В конце 1926 г. группа распалась, Шнайдер перешел к баптистам. В 1927 г. в Березовском сельсовете были зарегистрированы 3 лютеранские и 1 община баптистов, насчитывавшая 64 члена из 12 хозяйств. В 1929 г. Клесинская община евангельских христиан-баптистов насчитывала около 200 членов (проповедник – Баумбах, председатель совета общины – Генрих Шнайдер). Она состояла из немцев – жителей колоний Осиповка, Майдан, Березовка Березовского сельсовета и Хатки – смешанного немецко-украинского Хатковского. При этом в Хатках, где общиной руководил Давид Рихтер, было 63 баптиста. Лютеранская община Хаток насчитывала 139 чел. [1, Ф. 60. – Оп.1. – Д. 120б. – Л. 118; 2, Ф. 4. – Оп. 10. – Д. 45. – Л. 37 – 38; 3, Ф. 4286. – Оп. 1а. – Д. 36. – Л. 113; Д. 95. – Л. 58 – 59; 142 – 143об.].

По официальным данным, в 1929 г. в Анзельмовском (Роза Люксембургском) немецком национальном сельсовете Ельского района из 371 немца в возрасте от 18 лет и старше как «религиозные» [верующие. – В.П.] лютеране и «сектанты» были зарегистрированы 269 человек. С начала 20-х годов в колонии Наймановка этого сельсовета имелась община евангельских христиан «Heim der Brüder» («Святой дом»); они называли себя «Святые братья». Местные немцы-лютеране называли ее «Hopsbrüder» («Прыгуны»). В 1929 г. в ней было зарегистровано 25 человек (проповедник – Игнат Грасс, председатель совета общины – Эдмунд Бернт). Очевидно объединенная община колоний Анзельмовки и Наймановки насчитывала 33 человека. В другом официальном источнике 1930 г. в Наймановке отмечается секта

«Финксгемайндэ» («складаецца з слоў «тройца» і «грамада») (35 чел.) [1, Ф. 60. – Оп. 1. – Д. 317. – Л. 1, 3; Ф. 72. – Оп. 1. – Д. 15. – Л. 1 – 3об.; 4, Д. 11249-с].

В организации и деятельности общины евангельских христиан в Анзельмовке активное участие приняли проповедники: Барбуля (с Волыни), Бовлендер (из Одессы), Ролейдер (также с Украины). Баптисты и лютеране Хаток, Анзельмовского, Березовского сельсоветов, Речицкого района обслуживались проповедниками и пасторами из Одессы, Волыни (баптисты-проповедники Фриц и Гартман, пастор Улле из Житомира, пастор Кенигсфельд из Киева). Они проводили службы, венчали, выдавали справки о конфирмации, выполняли другие религиозно-церковные функции [4, Д.1007-с, 12903-с, 16568-с].

Меньшие по количеству верующих-немцев общины были в Лельчицком, Житковичском, Речицком районах (хут. Заходы).

По данным ОГПУ на 2 марта 1931 г., на территории Речицкого района имелось всего 6 религиозных «сект». Одна из них, на немецком хуторе Заходы, состояла из 60 чел. Следственные материалы 1930-х гг. донесли до нас отдельные факты, фамилии актива религиозной общины. Так, в 1924 – 1925 гг. А.Гюнтер «ходил по деревням с евангелией и проповедовал, посещал хутор Заходы». Одно время руководителем религиозной общины в Заходах был Густав Найман. При аресте в 1934 г. у него было изъято 5 «религиозных книг на немецком языке». Роберт Грунвальд «замещал одно время пастыря (пастора – В.П.), в настоящее время [1934 г.] выполняет работы служителя религиозного культа, собирает у себя богомольцев, читает им проповеди». В начале 30-х гг. религиозную общину заходских немцев возглавлял Адольф Краузе. В «Списке лиц, лишенных избирательных прав по Речицкому району на 1934 г.» в числе 14 чел. (семьи, родственники раскулаченных, обложенные индивидуальным сельхозналогом) значится Краузе Адольф Х. – «поп» [5, с. 354 – 355].

В рассматриваемом регионе не было лютеранского пастора. Официальные документы констатируют, что Леонард Фраймундт, проживавший в Анзельмовском сельсовете, в дореволюционое время и на 1924 г. был «пастором». В 1933 г. он выехал в Украину [1, Ф. 60. – Оп. 1. – Д. 58а. – Л. 115; 4, Д. 11249-с]. Комплекс сопутствующих документальных материалов дает возможность предположить, что в данном случае произошла ошибка. Фраймундт был не пастором, а руководителем общины немцев-лютеран.

Отметим группу актива лютеранской общины этого сельсовета в разное время. Функции «помощника пастора» исполнял Петр Кукук, который был «пастором до закрытия кирхи в 1934 г.». В совет общины

входили Вильгельм Штрайх, Эмиль Ганерт, Фридрих Герман. Церковным старостой был Вильгельм Миллер. Юлиус Крейнинг руководил оркестром и хором общины [4, Д. 11249-с; 17070-с].

В целом организация и руководство религиозной жизнью немецкой общины представляется достаточно функционально определенной. Из информации председателя Роза Люксембургского сельсовета Шиллера о местной лютеранской общине на 1933 г. можно представить структуру руководства общиной: Иван Верман – «старший в общине», Юлиус Бобольц и Альберт Гессе – «старшие преподаватели», Август Ганерт, Эдуард Ортлиб, Эдмунд Ортлиб, Петр Кукук, Самуил Ринос, Генрих Шмидт, Яков Родэ – «преподаватели», Якоб Ганерт – «посыльный» [4, Д. 15129-с].

В Березовском сельсовете общиной немцев-лютеран руководили Герман Шмидт, Сигизмунд Эберт. Секретарем общины был Теодор Либренц, старостой – Фридрих Цайхнер. Райнгольд Кренц, Фридрих Рейдер, Отто-Адольф Герзекорн исполняли функции кюстеров (учителей) лютеранских школ. Капельмейстером хора и оркестра лютеранской общины был Рудольф Найман [4, Д. 10007-с; 12903-с].

Стержнем лютеранских общин являлись наиболее грамотные и авторитетные люди. В отсутствии пастора именно они осуществляли «литургию без священника» [6]. Данным термином мы определяем специфику религиозной жизни немецкой лютеранской общины.

Свой руководящий актив имели баптистские общины немцев. «Идейным вдохновителем» общины баптистов Березовского сельсовета, по официальной формулировке, был Райнгольд Мительштедт. Он же являлся секретарем общины и руководителем ее хора. Будучи арестованным ОГПУ в 1932 г., на допросах он показал, что баптистом являлся с 1909 г., постоянно поддерживал связи с руководством баптистских организаций Германии, США (откуда в 1928 г. получил документы конгресса баптистов), имел и распространял среди сообщинников религиозную литературу [4, Д. 12903-с].

В Лельчицком районе группой баптистов-немцев руководил Франц Рихтер, его заместителем был Адам Шварц [4, Д. 17296-с].

Свертывание НЭПа, насильственная коллективизация, усиление ограничительно-репрессивной политики в отношении религии и церкви вызвали открытое и латентное сопротивление немецкой общины. Можно констатировать, что религиозный актив являлся инициатором и организатором противостояния немецкого населения официальному насилию власти.

Так, религиозные активисты инициировали кампанию по эмиграции немецкого населения, проводили в 1929 – 1932 гг. соответствующую

подготовительную работу. Немцы-лютеране собирались в своих школах, избирались делегаты для обращения в германское посольство в Москве и консульство в Киеве, собирались деньги на поездки [7, с.1 67; 2, Ф. 4. – Оп. 21. – Д. 225. – Л. 23 – 24].

Низкий уровень коллективизации немецкого населения советско-партийным руководством объяснялся «влиянием контрреволюционных клерикальных и сектантских элементов», «религиозным фанатизмом против коллективизации, мол, в Америке и Германии колхозов нет». Так, в Наровлянском районе процент коллективизации местных немцев составлял в конце 1931 г. – 3,5, в 1934 г. – 9,1%. Это было значительно ниже соответствующих показателей в среде других местных национальных меньшинств – поляков, украинцев, населявших этот многонациональный регион [3, Ф. 4286. – Оп. 1а. – Д. 127. – Л.36; Оп. 2а. – Д. 32. – Л. 55; Д. 33. – Л. 60].

Кампания обращения местного немецкого населения за благотворительной помощью в зарубежные гуманитарные организации во время голода 1932 – 1933 гг. была квалифицирована советской властью и органами ОГПУ как «антисоветская», как «метод обработки немецкого населения на сторону Германии». Ее активистам, как правило, религиозному руководству, инкриминировалось участие в «немецкой фашистской организации, созданной по заданию германских дипломатов» и ориентированной на «срыв всех мероприятий Советской власти и особенно коллективизации». Зарубежные гуманитарные организации обозначались как «фашистско-религиозные». Проводились массовые аресты [8; 9].

В 30-е гг. местное немецкое население было объектом устойчивых обвинений со стороны ОГПУ-НКВД в создании различных «антисоветских, контрреволюционных организаций». Оперативно-следственные названия этих «организаций» красноречиво свидетельствуют о характере инкриминированных обвинений: «контрреволюционная группировка из состава бывших кулаков и руководителей религиозных общин» (1932 г., Роза Люксембургский сельсовет), аналогичная «группировка» «из числа бывших кулаков и служителей религиозного культа» в Березовском сельсовете в 1932 г., «ячейки контрреволюционной повстанческой фашистской организации» «филиала немецкой фашистской повстанческой организации на территории немецких национальных сельсоветов Наровлянского и Ельского районов» (1933 г.), «немецкая националистическая диверсионно-повстанческая организация, созданная немецким пастором Улле, проживающим в г. Житомире УССР» (1934 г., Речицкий район), «контрреволюционное фашистское формирование, использовавшее

национально-религиозные чувства немецкого населения» (1936 г., Наровлянский район) и др. [4, Д. 17070-с, 12903-с, 11853-с, 15129-с, 16568-с, 10007-с]. Как видим, в этих названиях весьма устойчива «религиозная составляющая» и акцентировано внимание на религиозный актив.

«Антисоветская направленность» деятельности религиозного актива немецкой общины подчеркивалась в информационных материалах ОГПУ–НКВД. Так, отмечалось, что за 1931 – 1932 гг. в Роза Люксембургском сельсовете «осуждено и выслано 14 человек, преимущественно из числа кулацкого антисоветского элемента, актива лютеранских общин» [3, Ф. 3465. – Оп. 2а. – Д. 304. – Л. 13].

Постоянные аресты и вынесение карательных приговоров, вплоть до расстрела, прежде всего, были направлены на религиозный актив немецкой диаспоры.

Список источников и литературы

1. Зональный государственный архив в г. Мозыре.
2. Национальный архив Республики Беларусь.
3. Государственный архив общественных объединений Гомельской области.
4. Архив Управления КГБ Республики Беларусь по Гомельской области.
5. Пичуков В. «…О которых узнаем случайно…»: немецкое население Речицкого региона в 20 – 30-е гг. XX в. // Пятыя Міжнародныя Доўнараўскія чытанні. – Гомель, 2005. – С. 348 – 360.
6. Литургии без священников // Книга памяти. Мартиролог Католической церкви в СССР. Авторы-составители о. Б.Чаплицкий, И.Осипова. – М.: Серебряные Нити, 2000. – С. LX – LXI.
7. Пичуков, В.П. Миграции немецкого населения белорусского Восточного Полесья в 20 – 30-е годы XX в. / В.П. Пичуков // История и культура Европы в контексте становления и развития региональных цивилизаций и культур: Актуальные проблемы из исторического прошлого и современности: материалы междунар. науч.-теоретич. конф. – Витебск, 2003. – С. 167 – 168.
8. Пичуков, В.П. К вопросу о политических репрессиях в БССР в 1930-е гг. в связи с немецкой благотворительной помощью / В.П. Пичуков // Германский и славянский миры: взаимовлияние, конфликты, диалог культур: материалы междунар. науч.-теоретич. конф. – Витебск, 2001. – С.103 – 105.
9. Пичуков, В.П. Немецкое население Мозырского Полесья в условиях голода 1932 – 34 гг.: экологический и социальный аспекты / В.П. Пичуков // Гомельщина: Экологические проблемы региона и пути их решения: материалы Гомельской обл. науч.-практич. конф. – Гомель, 2004. – С. 79 – 84.

Пичуков Виктор Петрович – кандидат исторических наук, доцент Гомельского государственного университета им. Ф.Скорины.

УДК 27-726.6(476) (092 А.Петрани, Л.Хведько)

А.Л. Ильин (Пинск)

БЕЛОРУССКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АЛЕКСЕЯ ПЕТРАНИ И ЛЮЦИАНА ХВЕДЬКО В ПИНСКОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Алексей Петрани и Люциан Хведько были одними из основателей белорусского католического движения. Их деятельность была направлена на популяризацию белорусского языка и христианских традиций в белорусском и украинском обществе.

Алексей Петрани (1900 – 1977) известен прежде всего как профессор Люблинского католического университета, где работал долгое время после войны, и как видный ученый – автор многочисленных книг по истории католической церкви и каноническому праву. Однако очень мало писалось об его преподавательской деятельности в Пинской католической духовной семинарии.

Алексей Петрани родился 11 мая 1900 года в Петербурге. О его родителях нам известно только то, что отец – Павел Якубек-Петрани, а мать – Вероника из Островских. В 1918 году Алексей окончил католическую гимназию в Петербурге на Выборгской стороне. Далее он пытался учиться в светских высших учебных заведениях (Медико-хирургическая академия, Институт путей сообщения), но в 1919 году поступил в Петербургскую католическую семинарию. Петрани писал в своей автобиографии [4, л. 29], что во время революции нормальной учебы в семинарии уже не было. Поэтому архиепископ Ян Цепляк (1857–1926) предложил ему преподавать светские науки в католической прогимназии. Уже, наверно, во время учебы в семинарии Алексей познакомился с её преподавателями: Зигмунтом Лозинским (1870 – 1932) и Люцианом Хведько (1889 – 1944), которые сыграли огромную роль в его дальнейшей судьбе.

Как пишет историк Ю. Туронок [2, с. 463], «Люцыян Хвецька быў адным з пачынальнікаў беларускага каталіцкага руху: заснаваў беларускі гурток у Акадэміі (католической в Петербурге. – А.И.), супрацоўнічаў зь віленскім каталіцкім штотыднёвікам “Беларус” (1913 –1914 гг.) і петраградзкім часопісам “Сьветач” (1916 г.) (...). Ва ўмовах пэўнай лібэралізацыі палітычнага жыцця ў Расеі ў траўні 1917 г. заснаваў сумесна з кс. Фабіянам Абрантовічам Хрысьціянска-дэмакратычную Злучнасць, якая запачаткавала шматгадовую дзейнасьць беларускай

хадэцыі, быў суарганізатарам зьезду беларускага каталіцкага духавенства ў Менску (24 – 25.05.1917), летам 1917 г. заснаваў у Петраградзе выдавецтва, якое пачало выпускаць беларускамоўную каталіцкую літаратуру і часопіс «Krynica».

Выехав в 1921 году за границу, Алексей Петрани продолжил свое теологическое образование в Варшаве, Инсбруке (здесь высвячен в 1923г.), Париже и Риме. В 1927 году его назначили профессором миссионерского института в Люблине, где ректором был тогда Люциан Хведько. Историк А. Надсон пишет [1, с. 46]: «У 1926 г. Хвецьку прызначылі рэктарам Усходняга інстытуту ў Любліне. Гэтую ўстанову заснаваў архібіскуп Магілёўскі Роп, каб рыхтаваць будучых апосталаў для "навяртаньня" Расеі». Думается, что именно в Люблине Люциан Хведько сделал отца Алексея белорусским патриотом.

Используя покровительство епископа Лозинского, Алексей Петрани выехал на учебу в Рим, где по его заданию дополнительно изучал восточную литургию и восточное каноническое право. Похоже, что епископ хотел задействовать знания и ум молодого священника для проведения неоунийной работы на Полесье. Они вели оживленную переписку, отец Алексей выполнял различные поручения епископа, например, покупал для него старинные книги духовного содержания.

В Пинск Алексей Петрани приехал в 1931 году (очевидно при содействии бискупа), где был назначен вице-ректором и профессором латинского и восточного канонического права Высшей католической духовной семинарии им. Фомы Аквинского. Пинская семинария – любимое детище Зигмунта Лозинского. В 1925 году она, переехав из Новогрудка, разместилась в зданиях бывшего францисканского монастыря. Деньги на обустройство семинарии одолжил известный белорусский деятель, ксёндз Фабиан Абрантович (1884 – 1940), продавший за 15000 долларов знаменитое бриллиантовое колье княгини Магдалены Радзивилл, которое та дала для организации белорусской греко-католической коллегии в Риме [1, с. 42 – 45]. Отметим, что именно Фабиан Абрантович и бискуп Лозинский в 1918 году провели в Минске первое католическое богослужение на белорусском языке. Абрантович надеялся, что будет ректором семинарии, но его назначили только духовником. А ректором стал поляк Витольд Ивицкий (1884 – 1943). Вскоре, в сентябре 1926 года, его сменил Ян Василевский (1885 – 1948), а в августе 1933 году ректором был назначен епископ Кароль Немира (1881 – 1965). А ксёндз Абрантович в 1926 году, не получив поддержки в своей белорусской деятельности, уехал из Пинска.

Однако к приезду Алексея Петрани в Пинской семинарии уже сложился круг белорусских деятелей: преподаватели Казимир Кулак

(1896 – 1989), Эдвард Юневич (1894 – 1989) и др. Так, семинарский хор под руководством Станислава Богаткевич, на своих концертах часто исполнял белорусские народные песни «Комар», «Муха» и другие. В феврале 1931 года по всей стране праздновалось 500-летие со дня смерти великого князя литовского Витовта. Торжественное мероприятие состоялось и в Пинской семинарии, которое организовал Казимир Кулак. Праздничный вечер состоял из польской, литовской, белорусской, украинской, немецкой, латвийской, татарской, еврейской и караимской частей. Воспитанник Антон Смеян на белорусском языке прочитал доклад «Вітаўт і царкоўная унія на Русі», а Юстиан Круглинский – стихотворение Якуба Коласа «Родны край». После этого был исполнен белорусский национальный гимн «Дзе чутны мовы нашай гукі».

С приездом в 1933 году такого белорусского патриота, как ксёндз Люциан Хведько, и с назначением Алексея Петрани в 1936 году ректором белорусская работа в семинарии заметно активизировалась. Как отмечала польская полиция, именно благодаря протекции Петрани, ксёндз Хведько был переведен из захолустного прохода в Щитниках под Брестом в Пинск, где занял высокие должности заведующего хозяйственным отделом Пинской диацезии и профессора пасторальной теологии в семинарии.

В жизни выдающегося белорусского деятеля Люциана Хведько много белых пятен, поэтому приведем сведения из его личного дела за 1932 год, хранящееся в ГАБО [5, л. 16]:

Родился *5 декабря 1889 года в Домброве Гродненской губернии.*

Имена родителей *– Антони и Михалина из Драчиньских.*

Национальность *– белорус.*

Образование: *Закончил аптекарскую школу в Гродно. Учился в Петербургской духовной семинарии в 1907 – 1911 гг., в духовной академии в 1911 – 1915 гг. Магистр Св. Теологии. Высвящен 31 мая 1914 года в Петербурге.*

Владеет языками: *польский, русский, французский, немецкий (читает).*

Церковные награды: *почетный каноник Могилёвской диацезии, папский шамбелян.*

Светских наград *нет.*

Служебный табель*: Профессор Петербургской семинарии (Петербург) 1915 – 1918 гг.; римско-католический настоятель (Петербург) 1919 – 1923 гг.; тюремный узник (?) (Москва) 14.03.1923 – 13.02.1925;*
монастырский капелан (Шиманов под Варшавой) 1925 – 1.07.1926;
ректор миссионерского института (Люблин) 1926 – 1.08.1931 гг.;
настоятель прихода (Ставы) 1931 г.

Белорусская деятельность Люциана Хведько и Алексея Петрани нашла отражение в следующем донесении пинской полиции от 28.05.1938 г. [3, л. 12]: «Результаты наблюдения (…) позволяют утверждать, что ксендз Алексей Петрани, как духовный с великолепным образованием, владеющий несколькими языками, между прочим, в совершенстве белорусским и украинским, в должности ректора и члена пинской капитулы играет важную роль в реализации планов высших церковных кругов. С момента вступления в должность ректора ксёндз Петрани начал в семинарии пропагандировать, характерный для католической миссионерской истории, национальный белорусско-украинский оппортунизм, не особенно считаясь со взглядами на этот счет ксёндза бискупа-ординатора (Казимир Букраба – А.И.), о чем свидетельствуют такие факты как: поддерживание контактов со Львовом и Вильней, поступление специальной белорусской и украинской религиозной литературы, оказание давления на воспитанников в направлении знакомства с этой литературой, что поляки особенно, в виду чисто языковых различий, воспринимали с неприязнью, приглашение в Пинск ксёндза Люциана Хведько (…), сознательного белоруса, который сейчас является прокуратором семинарии, и с которым связывают ксёндза Петрани общие взгляды. Окружая заботливой опекой немногочисленных, но активных воспитанников белорусской и украинской национальности, недружелюбно относится к польским патриотам». Отмечалось также, что ректор мешает деятельности семинарской харцерской организации.

Громкий резонанс вызвала раздача по приказанию ректора воспитанниками семинарии в Янове-Полесском на торжествах, посвященных памяти мученика Св. Андрея Боболя, иконок с надписями на белорусском языке. Ещё в 1927 году в семинарии был создан унийный кружок, задачами которого являлись научное изучение истории унии и помощь униатским священникам в их миссионерской деятельности среди православных. Кружок, наверное, организовали профессора Кулак и Юневич, так как после их ухода в 1932 году из семинарии они были избраны его почетными членами. Потом кружок опекали Алексей Петрани и Люциан Хведько, часто присутствовавшие на его заседаниях. Эта заботливая опека, на наш взгляд, была ещё и попыткой Люциана Хведько хоть как-то компенсировать то, что подарок княгини Магдалены Радзивилл не использовали по прямому назначению. Ксёндз Хведько был очень недоволен тем, как Фабиан Абрантович использовал деньги, полученные от продажи колье. Наверное, о. Люциан надеялся, что и Пинская семинария будет готовить греко-католических священников для Беларуси.

Как отмечала полиция [3, л. 7], унийный кружок имел белорусскую окраску. Так, в 1936 году правление кружка с согласия А. Петрани

пригласило на заседание известного белорусского деятеля, униатского священника Вацлава Оношко, который в своём докладе сделал акцент на преследование польскими властями белорусского языка в школе. Он также отметил, что униатские священники преподают закон Божий на белорусском языке в отличие от православных, которые в основном перешли на польский. Отметим, что членами кружка являлись больше половины всех воспитанников семинарии, хотя общее число белорусов и украинцев в ней не превышало третьей части. Белорусская деятельность Алексея Петрани и Люциана Хведько вызвала противодействие пинского бискупа Казимира Букрабы (ярого противника белорусизации костела) и полесского воеводы Вацлава Костки-Бернацкого, которые в 1938 году потребовали резко сократить подписку на белорусскую и украинскую прессу, запрещено было также преподавание белорусского языка…

После этого сведений о белорусской деятельности в стенах Пинской семинарии мы уже не находили.

Список источников и литературы

1. Надсон, А. Княгіня Радзівілл і справы адраджэньня Уніі ў Беларусі / А. Надсон. – Мінск, 2006.
2. Туронак, Ю. Люцыян Хвецька / Ю. Туронак // Мадэрная гісторыя Беларусі. – Вільня, 2006.
3. Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Ф. 1. – Оп. 10. – Ед. хр. 7.
4. ГАБО. – Ф. 2346. – Оп. 1. – Ед. хр. 56.
5. ГАБО. – Ф. 2346. – Оп. 1. – Ед. хр. 164.

Ильин Александр Львович – кандидат физико-математических наук, доцент Полесского государственного университета.

УДК 2 (476)

В.А. Белозорович (Гродно)

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ В ЗАПАДНЫХ ОБЛАСТЯХ БЕЛАРУСИ (1939 – 1940 гг.)

В статье анализируются изменения в положении христианских конфессий в период воссоединения Западной Беларуси с БССР. Представители церкви по-разному воспринимали события 1939 – 1940 гг. Рассматривается деятельность христианских общин в условиях атеистической направленности государственной политики.

Особую роль в общественно-политической жизни западных областей Беларуси играли религиозные конфессии, положение которых существенно изменилось с установлением здесь советской власти. Последняя стремилась ограничить роль церкви, которая как идеологический институт определяла поведение людей, регулировала быт, формировала отношение к власти. В отличие от центральной Польши, Литвы и восточных областей БССР, Западная Беларусь представляла собой поликонфессиональный регион. Там в 1941 г. насчитывалось 446 костелов (617 ксендзов), 542 церкви (606 попов), 387 синагог (293 раввина), 14 монастырей и множество протестантских сект [1, л. 115]. Влияние религиозных объединений на население западных областей было настолько сильным, что там не удалось создать первичные ячейки Всесоюзного общества воинствующих безбожников.

ЦК КП(б)Б в феврале 1941 г. отметил недостаточную работу в области антирелигиозной пропаганды, случаи оскорбления религиозных чувств верующих. Например, в д. Верхнее Устье Ивановского района Пинской области комсомольцы срезали кресты в конце деревни, вызвав бурю негодования односельчан [1, л. 118]. Упор был сделан на пропагандистские методы деятельности партийно-советских органов. Только в 1940 г. в пяти западных областях Беларуси было прочитано 526 лекций, из них 93 – в сельской местности [1, л. 113].

Однако, чтобы усилить атеистическую направленность государственной политики, к священнослужителям стали применять административные меры воздействия, в частности, увеличение налогов. В ходе совещания с секретарями райкомов партии западных областей БССР (23 декабря 1940 г.) прозвучало требование усилить налогообложение на ксендзов и попов: «Они много зарабатывают и с крестьян требуют больше, чем нужно» [2, л. 28]. Следуя указанию, Видзовский районный финансовый отдел Вилейской области установил налог местным ксендзам в 106 тыс. руб. и 67 тыс. руб. Поскольку внести эти суммы они не могли, то произошло изъятие имущества на 8544 руб. В ответ толпа верующих 17 августа 1940 г. направилась к зданию райфинотдела с требованием вернуть конфискованное священнослужителям [1, л. 118]. В Несвиже настоятель местного костела 16 мая 1940 г. жаловался, что «...большевики изменили способ ликвидации попов, отменили чрезвычайную комиссию, а стараются ликвидировать нас другими способами. Такой налог – это смертельный приговор для нас в рассрочку» [3, л. 29].

Католическая церковь в западном регионе Беларуси не одобрила процесс воссоединения. Ксендзы в проповедях призывали верующих объединить все свои силы с целью восстановлении II Речи Посполитой. В

Белостокской области органы НКВД выявили в 1941 г. «повстанческую организацию», возглавляемую католическим духовенством. Связь между ее филиалами осуществлялась через женщин-агентов. Они обходили деревни с целью вербовки людей, сбора сведений о расположении воинских частей, политических настроениях в них. В домах ксендзов проводились подпольные собрания [4, л. 179 – 180]. В Клецком районе Барановичской области была выявлена подпольная организация «Единая католическая Польша» (11 человек), члены которой выступали против Советской власти. К сожалению, определить подлинность данных фактов не представляется возможным, поскольку судебно-процессуальная практика 30 – 40-х гг. в СССР осуществлялась с нарушением законности.

Органы государственной безопасности вербовали агентов среди верующих. Так, в Поречском районе Белостокской области было разработано дело «Иезуиты» против членов молодёжной католической организации, возглавляемой ксендзом. 15 августа 1940 г. он сказал: «Как я был бы счастлив, если бы услышал о том, что с Советским Союзом весь мир вступил в войну, тогда я первый соберу своих людей и пойду за освобождение наших людей, которые в настоящее время чувствуют на себе тяжелую руку некрещеных» [5, л. 9].

НКВД Сопоцкинского района той же области взяло на учет 25 католических священников. Один из них призывал местное население бойкотировать выборы в Советы депутатов трудящихся, организовывал митинги протеста против муниципализации плебании, которую местный совет передал под районную больницу [6, л. 13 – 14]. Ксендз д. Голынка того же района сорвал первомайскую демонстрацию в 1940 г. Под его влиянием местные крестьяне направились к деревенским крестам. В Шарковщинском и Радошковичском районах Вилейской области ксендзы призывали молодежь не голосовать за кандидатов в депутаты местных советов [1, л. 116]. Настоятель Пеликанского костела в Видзовском районе заявил: «…сельские советы – не избранники народа, а самозванцы, безбожники». Был отмечен всплеск религиозной активности местных жителей. В храм стали ходить поголовно, замаливая грехи (прежде всего перед депортированными лицами) [3, л. 91].

Ксендзы выступили в защиту вывезенных из западных областей БССР осадников и работников лесной охраны. К примеру, настоятель Домбровский в д. Липск Сопоцкинского района Белостокской области собрал с верующих 1 тыс. руб. и пытался переслать эти деньги депортированным как «пастырскую помощь» [6, л. 14]. Они призывали родителей не пускать детей в советскую школу. С началом летних каникул при костелах были организованы хоровые, шахматные, шашечные кружки, проводились детские вечера. Например, в

Русохатовском сельском совете Чижевского района Белостокской области ксендз организовал молодежный хор. Ксендз Чижевского костела Вишневский в августе 1940 г. учил детей Закону Божьему. В м. Суховолье Домбровского района при костеле проводились физкультурные состязания среди детей [1, л. 116].

Верующие выступали в защиту местных священнослужителей. Осенью 1940 г. в м. Видзы Вилейской области группа прихожан костела под влиянием слухов пришла к зданию районного отдела НКВД и потребовала освободить четырех якобы арестованных ксендзов. В это же время, другого ксендза – Станислава Матышина – верующие охраняли сами, выставив караулы у костела и плебании [4, л. 1]. В м. Ганцевичи Пинской области после ареста за антисоветскую пропаганду настоятеля местного костела верующие явились в райком КП(б)Б с требованием его освободить. Получив отказ, они стали на путь бойкота общественно-политических мероприятий: перестали посещать кружки художественной самодеятельности, клуб [4, л. 42]. Когда Граевский народный суд Белостокской области вызвал ксендза Вышинского за неуплату налогов, то здание суда было окружено прихожанами в защиту настоятеля храма [4, л. 181].

Православная церковь сохранила в западных областях республики свою организационную структуру. Причем встречались требования передачи зданий костелов под церкви. Священники же после воссоединения Беларуси перешли в основном к миссионерским формам деятельности. Фактов антисоветской деятельности зафиксировано мало – в основном, «бытовой» антисоветизм. К примеру, священник в д. Девятковичи Слонимского района Барановичской области при крещении ребенка вел антигосударственные разговоры [1, л. 116]. В д. Козловичи Брестского района местный поп утверждал: «Скоро Советской власти не будет, и тем, кто сейчас командует в деревне, того, придет время, вешать будем» [7, л. 4] и т.п.

Протестантизм в западных областях Беларуси был представлен пятидесятниками и баптистами. Широкое распространение получила религиозная секта «ильинцев», основанная Ильей Климовичем из д. Грибовщина (возле Белостока). Он объявил себя библейским пророком и провозгласил скорое приближение Страшного суда и окончание Мира [115]. Секта получила распространение среди православных крестьян. Многие из них под влиянием проповедей даже не убирали с полей выращенный урожай. Весьма активно действовали «ильинцы» в д. Дихновичи Волковысского района, в м. Сокулка и м. Мосты [1, л. 117].

В г. Белостоке действовал молитвенный дом секты «бородачей» или «объединения свободных исследователей Святого Писания». Филиалы

секты были отмечены в Свислочском и Крынковском районах Белостокской области, а их руководитель Стан (немец по национальности) поддерживал связь с единоверцами в Германии и США [4, л. 181 – 182]. Ее члены отказывались от уплаты государственных налогов и выполнения обязательств, объясняя, что могут выполнять только божьи законы, а не государственные [1, л. 117]. Подобную позицию занимали и евангелисты в д. Бобровники Брестского района. Пресвитер общины говорил крестьянам: «Не записывайтесь в колхозы, а то плохо вам в колхозах будет, живите, как жили…» [7, л. 5].

Список источников и литературы

1. Национальный архив Республики Беларусь (далее – НАРБ). – Ф. 4. – Оп. 3. – Д. 1145 .
2. НАРБ. – Ф. 4. – Оп. 21. – Д. 1924.
3. НАРБ. – Ф. 4. – Оп. 21. – Д. 1941.
4. НАРБ. – Ф. 4. – Оп. 21. – Д. 1942.
5. НАРБ. – Ф. 4. – Оп. 21. – Д. 2066.
6. НАРБ. – Ф. 4. – Оп. 21. – Д. 2067.
7. НАРБ. – Ф. 4. – Оп. 21. – Д. 2072.

Белозорович Виктор Александрович – кандидат исторических наук, доцент, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы.

УДК 271.4 (476)

А.С. Горны (Гродна)

ДА ПЫТАННЯ АБ НЕКАТОРЫХ АСПЕКТАХ ДЗЕЙНАСЦІ УНІЯЦКІХ СВЯТАРОЎ НА АКУПІРАВАНАЙ ТЭРЫТОРЫІ БЕЛАРУСІ (1941 – 1944 гг.)

Статья посвящена деятельности белорусского греко-католического духовенства во время Второй мировой войны. Автор исследует роль известных униатских священников в белорусском национальном движении на оккупированной территории Беларуси. Особое внимание уделяется личности по прозвищу «Иосафат» и его деятельности по созданию «Белорусского католического экзархата».

Дзейнасць беларускага грэка-каталіцкага духавенства падчас Другой Сусветнай вайны з'яўляецца адной з загадкавых старонак у найноўшай гісторыі Беларусі. Гэтая праблематыка, на жаль, не знайшла належнага

адлюстравання ў навуковай літаратуры і таму даследчыкі, вывучаючы яе, павінны былі ў асноўным звяртацца да ўспамінаў сведкаў гэтых падзей, якія друкаваліся на старонках перыёдыкі беларускай эміграцыі яшчэ ў сярэдзіне XX ст. Аднак з'яўленне новых дакументаў па гісторыі Беларускай Грэка-Каталіцкай Царквы ставіць пытанне аб пераглядзе некаторых момантаў, звязаных, перш за ўсё, з дзейнасцю уніяцкіх святароў у адзначаны перыяд.

Як вядома, на пачатак вайны нешматлікія уніяцкія парафіі, што знаходзіліся ў Заходняй Беларусі, падпарадкоўваліся юрысдыкцыі Беларускага Грэка-Каталіцкага Экзархата. Гэта царкоўная структура была ўтворана мітрапалітам Андрэем Шаптыцкім, прадстаяцелем УГКЦ, на сінодзе епіскапаў у Львове 9 кастрычніка 1939 г. У верасні 1940 г., пасля адмовы каталіцкіх святароў Ф.Абрантовіча, А.Станкевіча, В.Гадлеўскага і П. Татарыновіча, пасаду першага беларускага уніяцкага экзарха заняў а. Антон Неманцэвіч [1, с. 2].

Пасля нямецкай акупацыі Беларусі а. А. Неманцэвіч адразу пачаў здзейсняць захады па адраджэнню уніяцкай царквы, якая фактычна спыніла сваю дзейнасць пасля 1939 г. У жніўні 1941 г. экзарх нанава асвяціў царкву ў Альбярціне, пераўтвораную бальшавікамі ў кіно для салдат. Патроху пачалі засяляцца альбярцінскія кляштарныя памяшканні [2, с. 9]. Але разам з тым, як азначае сам а. Антон у справаздачы для III Сабору экзархаў, у гэты час праваслаўнымі былі перанятыя дзве уніяцкія царквы: у Бабровічах і Сынкавічах [2, с. 9]. Пасля таго, як ў верасні 1941 г. беларускія нацыянальныя дзеячы дамагліся ад нямецкіх уладаў права наведаць лагеры для ваеннапалоных на тэрыторыі генеральнага камісарыята «Беларусь» дзеля збору рэкрутаў у паліцыю і іншыя вайсковыя фарміраванні, а. А. Неманцэвіч разам з а. І. Гермацюком (гаворка аб ім пойдзе трохі ніжэй) актыўна ўключыліся ў гэтую працу і часта наведвалі лагеры ў ваколіцах Слоніма. Крыху пазней экзарх пачынае збіраць сясцёр скрытак, якія жадалі працаваць у беларускіх дзіцячых дамах [3]. Недаследаванным аспектам дзейнасці альбярцінскай місіі езуітаў і ў тым ліку а. Антона Неманцэвіча з'яўляецца аказанне дапамогі пераследаваным нацыстамі яўрэям [4, с. 158].

5 снежня 1941 г. а. Неманцэвіч звяртаецца да нямецкіх акупацыйных улад з мэтай легалізаваць працу Экзархата. Праз чатыры месяцы, 16 сакавіка 1942 г., ён атрымлівае ад генеральнага камісара В. Кубэ дакумент, які пацвярджае яго статус экзарха і дазваляе яму дзейнічаць на тэрыторыі Беларусі. Адразу ж узнікае пытанне: чаму прашэнне аб легалізацыі было накіравана так позна, калі, напрыклад, рыма-каталіцкая і праваслаўная цэрквы былі легалізаваны яшчэ летам 1941 г.? Даследчык С. Горбік робіць выснову, што сярод тагачаснага беларускага актыву

большасць з'яўлялася прыхільнікамі праваслаўнай аўтакефаліі, і таму экзарх А.Неманцэвіч увесь гэты час мог весці перамовы аб падтрымцы Экзархата з боку нацыянальных дзеячаў [1, с. 7]. Пошукі саюзнікаў, мабыць, далі свой плён, б, як сцвярджае Леў Гарошка, «вестку аб існаваньні Беларускага Усходнекаталіцкага Экзархату ў беларускіх грамадзкіх кругох прынялі даволі прыхільна, як аб гэтым можна было пераканацца з водгаласаў у тагачаснай беларускай прэсе…» [3]. Але па-ранейшаму колькасць вернікаў і святароў, якія належылі да Экзархату, заставалася нязначнай.

Даволі спрэчнай і нявырашанай па сённяшні час застаецца палітычная дзейнасць а. А.Неманцэвіча. Некаторыя біёграфы святара падкрэсліваюць, што ўдзел у палітыцы не быў характэрны для жыццёвых прынцыпаў будучага экзарха. Яны падмацоўваюць сваю тэзу тым, што ў міжваенны час Неманцэвіч не далучыўся ні да адной з палітычных груповак Заходняй Беларусі [4, с. 158]. Аднак падчас нямецкай акупацыі і вайны такая асоба, як кіраўнік Грэка-Каталіцкага Экзархата, не мог заставацца ў баку ад тагачаснай палітычнай сцэны, і хаця б ускосна яна мусіла закрануць яго. Гэтай думкі прытрымліваюцца і гісторыкі С.Ёрш і вышэйпазначаны С.Горбік, выказваючы гіпотэзу аб пэўных сувязях а. Неманцэвіча з Беларускай Незалежніцкай Партыяй (БНП) і, у прыватнасці, з яе лідарам – кс. В.Гадлеўскім.

Вясной 1942 г. кс. В.Гадлеўскі пачаў наладжваць сувязь з Арганізацыяй украінскіх нацыяналістаў, на чале якой стаяў С.Бандэра. На думку гісторыкаў, кс. Гадлеўскі хацеў дамагчыся вываду ўкраінскіх вайсковых аддзелаў з беларускага Палесся, а таксама знайсці саюзнікаў для будучай барацьбы як з немцамі, так і з Чырвонай Арміяй. Каб здзейсніць гэта, ён планаваў выкарыстаць свае старыя сувязі з мітрапалітам Андрэем Шаптыцкім. Таму ў сярэдзіне мая 1942 г. адбылася сустрэча ксяндза з сябрам БНП па мянушцы «Язафат». Апошні, як мяркуецца, быў беларускім уніяцкім святаром і, самае галоўнае, сябрам Рады Экзарха Беларускага Грэка-Каталіцкага Экзархата. Гаворка ішла аб магчымасці выкарыстання экзарха а. Неманцэвіча, які меў сталыя сувязі ў Львове, у якасці пасярэдніка ў перамовах паміж мітрапалітам Шаптыцкім і АУН, з аднаго боку, і кс. Гадлеўскім і БНП, з другога. Пасля адбылася другая сустрэча Гадлеўскага і «Язафата», на якой прысутнічаў А.Неманцэвіч. Апошні пагадзіўся дапамагчы «Язафату» выканаць заданне Гадлеўскага ў Львове. Нагодай для паездкі стаў III Сабор экзархаў, які мусіў адбыцца з 9 па 15 чэрвеня 1942 г. [5].

У справаздачы Гадлеўскаму ад 29 чэрвеня 1942 г. таямнічы «Язафат» распавядае пра сустрэчы з мітрапалітам А.Шаптыцкім і з упаўнаважанымі АУН. Па словах гэтага святара, А. Неманцэвіч толькі дапамог адбыцца

перамовам і прысутнічаў на адной з сустрэчаў. Аднак ужо праз некалькі тыдняў у мінскае гестапа і СД з рэйхскамісарыяту «Украіна» паступіла інфармацыя, што падчас працы III Сабору экзархаў А.Неманцэвіч вёў, пры пасярэдніцтве мітрапаліта Шаптыцкага, перамовы з АУН(б) аб супольнай антынямецкай барацьбе [1, с. 15]. Фактычна гэта і магло стаць прычынай арышту экзарха гестапаўцамі на пачатку жніўня 1942 г. Тое, што а. Антона маглі арыштаваць менавіта па справе "беларускай канспірацыі", падкрэслівае і Вацлаў Пануцэвіч – былы супрацоўнік Баранавіцкага СД. У сваім артыкуле пра кс. Гадлеўскага ён піша: "Менскае СД паездку Неманцэвіча да Шаптыцкага расцэньвала як канспірацыйнае шуканьне кантактаў так з украінцамі, як і з Рымам… Яны (немцы – А.Г.) спадзяваліся, што ад яго атрымаюць больш матарыялаў у справе беларускай канспірацыі…" [6, с. 75]. Афіцыйныя паведамленні немцаў аб тым, што епіскап Неманцэвіч памёр у канцы 1942 – пачатку 1943 гг. [3] яшчэ раз пацвярджаюць апошні прыведзены сказ з артыкула Пануцэвіча – гестапаўцы дамагаліся ад святара нейкай інфармацыі пра беларускі актыў.

Звернемся зараз да лёсу астатняга беларускага уніяцкага духавенства на тэрыторыі Беларусі, у прыватнасці, айцоў Л.Гарошкі, В.Аношкі і І.Германюка. Усе гэтыя святары на пачатку 1941 г. увайшлі ў склад Рады экзарха. Таму праз прызму іх дзейнасці, паспрабуем прыблізна вызначыць, хто мог выконваць ролю невядомага «Язафата» – сябра БНП.

Біяграфія апошняга святара з вышэйнапісанага спісу, а. Германюка, а таксама яго адносіны да беларускага нацыянальнага руху застаюцца на сённяшні дзень таямніцай. Дакладна вядома толькі тое, што гэты святар захварэў на тыф і памёр вясной 1942 г. [3], і таму ён не мог быць у чэрвені разам з Неманцэвічам у Львове. С. Горбік на падставе мізэрных фактаў вызначыў, што а. Германюк мог з'яўляцца прыхільнікам польскай канцэпцыі міжваеннай уніі, якая прадугледжвала паступовы перавод праваслаўнага беларускага насельніцтва ў рыма-каталіцызм [1, с. 11].

Наступны святар, Вацлаў Аношка, сустрэў вайну ў сваёй парафіі ў в. Дзяляцічы Навагрудскага павета. Пасля з-за канфлікту з партызанамі а. Аношка вымушаны быў працяглы час хавацца ў Навагрудку. Звесткі пра яго зноў узнікаюць толькі ў 1943 г., калі святар па невядомых абставінах перабраўся ў Кракаў [7]. Гісторыкі Ёрш і Горбік на падставе таго, што ў міжваенны час Аношка быў прыхільнікам БХД, а таксама таго, што быццам бы падчас свайго знаходжання ў Навагрудку а. Аношка мог наладзіць кантакты з актывам БНП, вызначаюць яго ў якасці «Язафата». Аднак фактычна акрамя гэтых гіпатэтычных непацверджаных думак

больш нічога не паказвае на хоць якую-небудзь палітычную дзейнасць гэтага святара.

Рэальна на ролю «Язафата» можа прэтэндаваць, на нашу думку, толькі айцец Леў Гарошка. Ён адзіны меў вопыт палітычнай дзейнасці і быў цесна знаёмы з беларускімі нацыянальнымі дзеячамі. Але і яго біяграфія выклікае супярэчнасці. Часлаў Сіповіч у 1966 г. падае наступныя звесткі аб знаходжанні а. Гарошкі ў пазначаны перыяд: «ад восені 1939 г. і да лета 1944 г. мешкае ў Баранавічах» [8]. А вось Язэп Малецкі ў сваіх успамінах сцвярджае, што «Леў Гарошка, адзін з выдатных беларускіх дзеячоў, у часе нямецкага паходу на Усход быў на беларускім Палесьсі, якое паводле гітлераўскага пляну… адміністрацыйна прыразалася да Райсхкамісарыяту Ўкраіны. Там, у сваёй парафіі, з прыходам немцаў ён не толькі дзеіў у кірунку хрысьціянскае рэлігійнае супольнасьці, але і ставіў востра дамаганьне, каб Палесьсе, як беларуская прастора, мела беларускую адміністрацыю і школьніцтва. За гэта а. Л.Гарошка апынуўся пад украінскім і мясцовым праваслаўным абстрэлам, і нямецкі камісар загадаў высяліць яго зь Пінскай акругі без права павароту…» [9]. Ужо пасля гэтага а. Гарошка пераехаў у Баранавічы, дзе займаўся настаўніцкай працай, а таксама супрацоўнічаў з рэдакцыяй «Баранавіцкай газэты».

Вышэйпададзены факт безумоўна падкрэслівае тое, што а. Леў Гарошка быў даволі свядомым палітычным дзеячом, больш таго, у яго быў досвед стасункаў з украінцамі, што, безумоўна, магло яму спатрэбіцца для працы ў якасці «Язафата». Дарэчы, да гэтай працы а. Гарошку маглі таксама падштурхоўваць і ранейшыя сувязі з мітрапалітам Шаптыцкім і некаторымі ўкраінскімі нацыянальнымі дзеячамі, якія ён набыў, праходзячы навучэнне ў 1931 – 1936 гг. у Львоўскай Украінскай Духоўнай Акадэміі.

Такім чынам, гісторыя дзейнасці беларускага грэка-каталіцкага духавенства падчас Вялікай Айчыннай вайны з'яўляецца даволі супярэчлівай, а падчас і таямнічай. Адсутнасць прамых крыніц па гэтай тэме вымушае даследчыкаў разглядаць яе ў рэчышчы розных гіпотэз і здагадак. Аднак, спадзяемся, што ўсе невядомыя старонкі па гісторыі Беларускага Грэка-Каталіцкага Экзархату і яго святароў у хуткім часе будуць адчынены.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Горбік, С. Таямніцы Беларускага Грэка-Каталіцкага Экзархату / С.Горбік – Львоў, 2006. – 17 с.

2. Невядомыя дакументы Беларускага Грэка-Каталіцкага Экзархату // Наша Ніва – 2001. – № 29 (16 ліпеня) – С. 9.
3. Гарошка, Л. Айцец Антон Неманцэвіч / Л.Гарошка // Божым шляхам. – 1964. – № 8. – Рэжым доступу: http://kamunikat.fontel.net/www/knizki/historia/harbinski/brd/uspaminy_09.htm#4 – Дата доступу: 28.04.2009.
4. Усошын, Я. Экзарх Антон Неманцэвіч – верны сьведка Евангельля. Колькі слоў пра ягонае духоўнае служэньне / С.Гаек, Я.Усошын // Roczniki teologiczne. – T. LIII – LIV, z. 7. – S. 153 – 163.
5. Ёрш, С. Львоўская місія "Язафата" / С.Ёрш, С.Горбік. – Рэжым доступу: http://www.nn.by/index.php?c=ar&i=4042 – Дата доступу: 28.04.2009.
6. Пануцэвіч, В. Кс. Вінцэсь Гадлеўскі: Дзяржаўны Муж і Правадыр Народу / В. Пануцэвіч // Спадчына. – 1993. – № 6. – С.69 – 85.
7. Канстантыновіч, Ч. Да ўспамінаў аб сьв. пам. а. Вацлаве Аношцы / Ч.Канстантыновіч // Божым шляхам. – 1966. – № 3. – Рэжым доступу: http://kamunikat.fontel.net/www/knizki/historia/harbinski/brd/uspaminy_03.htm – Дата доступу: 27.04.2009.
8. Дзедзінка, А. [Часлаў Сіповіч]. Айцец Леў Гарошка – архімандрыт / А. Дзедзінка // Божым шляхам. – 1966. – № 94. – Рэжым доступу: http://kamunikat.fontel.net/www/knizki/historia/harbinski/brd/uspaminy_06.htm – Дата доступу: 27.04.2009.
9. Малецкі, Я. Пад знакам Пагоні. – Таронта, 1976. – Рэжым доступу: http://knihi.com/memuary/znak.html – Дата доступу: 28.04.2009.

Горны Аляксандр Сяргеевіч – студэнт факультэта гісторыі і сацыялогіі Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы.

УДК 271.2(476) (1944 – 1948)

У.Г. Кулажанка (Мінск)

АСАБЛІВАСЦІ АРГАНІЗАЦЫІ ЖЫЦЦЯ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ Ў БЕЛАРУСІ 1944 – 1948 гг. ПА МАТЭРЫЯЛАХ ФОНДАЎ УПАЎНАВАЖАНЫХ САВЕТА ПА СПРАВАХ РУСКАЙ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ ПРЫ СНК СССР: ДА ПАСТАНОЎКІ ПЫТАННЯ

Материалы аппарата уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви при СНК СССР образуют основу источниковой базы по изучению истории церковно-государственных отношений. На их основе в статье анализируется возрождение деятельности православной церкви в послевоенном советском обществе.

Адразу пасля вызвалення акупаваных тэрыторый становішча Праваслаўнай царквы ў Беларусі працягвала вызначаць сітуацыя, якая

склалася падчас вайны. Ва ўмовах суцэльнай сацыяльнай катастрофы насельніцтва мела выразную запатрабаванасць у духоўнай і маральнай апоры, якую ўяўлала сабой Царква. Вядома, што акупацыйныя ўлады не перашкаджалі стыхійнаму працэсу адкрыцця храмаў, у Беларусі масава высвячаліся святары, была адноўлена царкоўная іерархія.

Цікава, што рост рэлігійнасці насельніцтва адбываўся і на не закранутых акупацыях тэрыторыях СССР. Актыўная патрыятычная дзейнасць Праваслаўнай царквы, жаданне ўладных структур стварыць спрыяльнае ўражанне аб унутранай палітыцы СССР сярод саюзнікаў, а таксама намеры выкарыстаць міжнародны аўтарытэт Царквы пры пасляваенным уладкаванні Еўропы сталі прычынай выпрацоўкі новых падыходаў у адносінах дзяржавы да царквы.

Ініцыятарам пачатку кантактаў з РПЦ быў сам І.В. Сталін. На сустрэчы 4 верасня 1943 г. з Г.М. Малянковым, Л.П. Берыем і палкоўнікам НКУС, які курыраваў царкоўныя пытанні, Г.Г. Карпавым Сталін прапанаваў стварыць пры СНК СССР орган для ажыццяўлення «новай» царкоўнай палітыкі – Савет па справах Рускай праваслаўнай царквы. Савет быў створаны «для ажыццяўлення сувязі паміж Царквой і ўрадам» і зацверджаны Пастановай СНК СССР ад 14 верасня 1943 г., а Пастановай ад 7 кастрычніка 1943 г. было прынята Палажэнне аб дзейнасці Савета, на пасаду старшыні Савета быў прызначаны Г.Г.Карпаў.

Для ажыццяўлення дзейнасці Савета на месцах быў створаны інстытут упаўнаважаных, сфарміравана іерархічная сістэма ўзаемадзеяння Савета і яго структур, якая мела тры ўзроўні. Першы – Савет пры СНК СССР, другі ўзровень – рэспубліканскі Ўпаўнаважаны (для БССР і УССР), трэці – Ўпаўнаважаныя па абласцях. На кожным узроўні фармаваўся адпаведны пласт справаводчай дакументацыі.

Менавіта матэрыялы апарата ўпаўнаважаных Савета па справах Рускай праваслаўнай царквы пры СНК (СМ) СССР утвараюць аснову крыніцазнаўчай базы па вывучэнні гэтага амаль зусім недаследаванага перыяду па гісторыі царкоўна-дзяржаўных адносін. Фонды рэспубліканскага і абласных упаўнаважаных, якія сёння захоўваюцца ў дванаццаці архіўных установах Беларусі, утрымліваюць унікальныя звесткі для вывучэння прававога стану царквы, працэсаў налажвання рэлігійнага жыцця, сістэмы царкоўна-адміністрацыйнага ўпраўлення і кананічнай пераемнасці царкоўнай улады ў першыя пасляваенныя гады.

Правы і абавязкі сфарміраваных апаратаў упаўнаважаных рэгулявала «Інструкцыя для ўпаўнаважаных Савета па справах РПЦ пры СНК СССР» ад 5 лютага 1944 г., якая вызначала асноўныя напрамкі і змест дзейнасці, а менавіта – ажыццяўленне сувязі з епархіяльнымі епіскапамі, справы аб

адкрыцці і закрыцці цэркваў, рэгістрацыя духавенства, храмаў, заключэнне дамоваў, улік і статыстыка, падрыхтоўка інфармацыі для прадстаўлення ў Савет пры СНК СССР і інш.

Упаўнаважаныя таксама павінны былі сачыць за пераходам дзейнасці царкоўных прыходаў у адпаведнасць з новым «Палажэннем аб кіраванні РПЦ», прынятым на памесным саборы РПЦ і зацверджаным пастановай СНК СССР у 1945 г. Палажэнне, як вядома, прадугледжвала калегіяльны прынцып кіравання царкоўнай абшчынай, умовы яе рэгістрацыі з боку дзяржавы, умовы карыстання царкоўнымі будынкамі і прызначэнне прыходскіх святароў.

Найбольш складаным і неўнармаваным у першыя пасляваенныя гады было пытанне юрысдыкцыі праваслаўных прыходаў у Беларусі. Абсалютная большасць духавенства і прыхаджан станоўча ўспрымалі пераход пад юрысдыкцыю Маскоўскай патрыярхіі і патрабаванні «Палажэннем аб кіраванні РПЦ». У першым рапарце архіепіскапа Васілія (Ратмірава), які прыехаў 10 жніўня 1944 г. ў Мінск для вывучэння на месцы царкоўных спраў, патрыяршаму Месцазахавальніку мітрапаліту Аляксію (Сіманскаму, будучаму Патрыярху) адзначалася, што пасля адыходу з немцамі былых духоўных кіраўнікоў Праваслаўнай царквы «...веруючыя знаходзіліся ў плачэўным стане. Прыезд епіскапа, прадстаўніка Маскоўскай патрыярхіі, для веруючых быў вялікай духоўнай радасцю. Вестка аб прыездзе епіскапа з хуткасцю маланкі абляцела горад». Ужо ў першыя дні прабывання архіепіскапа ў Мінску ў кананічныя зносіны з РПЦ быў прыняты праз пакаянне 31 святар [14, с. 103 – 104].

Асаблівасць сітуацыі была і ў тым, што фармальна працягвала існаваць дзяленне на епархіі, утворанае ў час вайны, але епархіямі кіравалі не епіскапы, а благачынныя або прыходскія святары. Прыкладам можа служыць даклад мітрапаліту Аляксію ад 9 жніўня 1944 г. святара Аляксандра Раманушкі, які апісвае прыняцце на сябе абавязкаў часовага ўпраўляючага Палескай епархіяй наступным чынам: «Воляй Госпада нашага Ісуса Хрыста і Яго вялікай міласцю, па ўзгадненню з мясцовымі адміністрацыйнымі органамі, я прыняў на сябе часовае кіраванне Палескай епархіяй, асірацеўшай пасля адыходу ў Германію разам з нямецкімі акупантамі і разам з усім пінскім духавенствам нашага ўладыкі…» [5]. Загадам ад 5.09.1945 года архіепіскапа Мінскага і Беларускага Васілія (Ратмірава) Аляксандр Раманушка быў афіцыйна зацверджаны на пасадзе ўпраўляючага справамі Палескай епархіі [3]. Ён нават меў права перамяшчаць свяшчэннаслужыцеляў і забараняць іх у служэнні. Такія ж пасады ўводзіліся па іншых епархіях Беларусі.

Такая практыка супярэчыла «Палажэнню аб кіраванні РПЦ» і пастанове Свяшчэннага Сінода ад 16 мая 1947 г., згодна з якой указы аб перамяшчэнні маглі выдавацца толькі епіскапамі. Таму ў 1947 г. тыя епархіі, дзе не было епіскапаў, пераўтвараліся ў благачынныя акругі, пры абласцях ўводзіліся пасады т. зв. абласных благачынных, што таксама супярэчыла згаданаму «Палажэнню», але адпавядала рэаліям таго часу.

У існаванні абласных благачынных у першую чаргу былі зацікаўлены і самі ўпаўнаважаныя. У пісьме ад 25.07.1946 г. упаўнаважаны па Баранавіцкай вобласці Барташ звяртаецца да ўпаўнаважанага па БССР Часнакова з просьбай: «Я ўжо не раз прасіў, каб вы дамовіліся з еп. Васіліем аб прызначэнні свайго ўпаўнаважанага (абласнога благачыннага) па Баранавіцкай вобласці. Яго адсутнасць… значна ўскладняе працу…» [4].

Яшчэ адной праблемай як царкоўнай улады, так і ўпаўнаважаных была рэгістрацыя і прызначэнне на прыходы святароў. У інфармацыйным дакладзе ад 01.04.1945 г. ўпаўнаважанага па Брэсцкай вобласці Аўласенкі, адзначалася, што духавенства былой украінскай аўтакефаліі заявіла сябе прыхільнікамі Маскоўскай патрыярхіі і пры рэгістрацыі ўсе абвяшчаюць сябе прыхільнікамі РПЦ [1], але ў наступным дакладзе, за трэці квартал 1945 г., упаўнаважаны пісаў, што «значная частка святароў вобласці (каля 60-ці з 102) пры рэгістрацыі прад’яўляюць загады аб сваім прызначэнні ад былых епіскапаў пры польскай уладзе ці нямецкай акупацыі, а падцвярджэнняў ад Маскоўскай патрыярхіі не маюць» [2].

Некаторыя святары, якія атрымалі загады аб прызначэнні на прыходы ад абнаўленчых епіскапаў або пры польскай і нямецкай акупацыі, не спяшаліся прызнаваць уладу Маскоўскага патрыярхату. У інфармацыйным дакладзе па Гомельскай вобласці за першы квартал 1946 г. упаўнаважаны паведамляе аб васьмі святарах, якія адмовіліся прайсці рэгістрацыю. «У асноўным гэта манахі, рукапалажаныя ў гады вайны, супраціўляюцца ў падпарадкаванні Маскоўскаму патрыярху» [5]. Часам канфлікты даходзілі да адкрытай канфрантацыі. У Баранавіцкай вобласці дзейнасць настаяцеля Карэліцкай царквы Душука была ацэнена ўпаўнаважаным, як «антысавецкая»: «Больш за год ён не прызнаваў Маскоўскага патрыярха і ў малітвах памінаў архіерэяў Польскай праваслаўнай аўтакефаліі. Толькі пасля таго, як епіскап Варсанофій прыгразіў яму забаронай, ён фармальна прызнаў уладу патрыярхіі і падпарадкаваўся епархіі» [6]. Для дзяржаўных органаў такія святары з’яўляліся нелегітымнымі, таму мясцовым адміністрацыйным органам прадпісвалася: «пры з’яўленні ўказаных асоб, рашуча супрацьдзейнічаць

ажыццяўленню рэлігійных абрадаў і прымаць меры па выдаленню іх з вобласці» [7].

Акрамя кантралюючых функцый у першыя пасляваенныя гады ўпаўнаважаныя аказвалі канкрэтную дапамогу царкоўным уладам па многіх гаспадарчых і арганізацыйных пытаннях, такіх як выдзяленне памяшканняў, транспарту, дроў, харчовага забеспячэння. У многіх выпадках яны прадухілялі парушэнні заканадаўства з боку мясцовых органаў улады.

Улічваючы рэлігійную сітуацыю ў Беларусі, асабліва ў заходніх абласцях, упаўнаважаныя ішлі на некаторыя саступкі вернікам. Напрыклад, на зварот Гродзенскага епіскапа ад 19 лютага 1946 г. аб дазволе правесці ў Гродне хрэсны ход на р. Нёман, «улічваючы міжнародную абстаноўку і ўмовы Заходняй Беларусі», было прынята станоўчае рашэнне. На хрэсны ход сабралася каля 4 – 6 тыс. вернікаў, а епіскап публічна выказаў падзяку мясцовым ўладам [8].

Аднак не трэба перабольшваць станоўчыя адносіны ўладаў да царквы ў перыяд 1944 – 1948 гг. У аснове рэлігійнай палітыкі дзяржавы ўсё ж пераважаў «прагматычны» падыход. Выкарыстоўваючы пазітыўны «імідж» царквы для кансалідацыі грамадства ў цяжкія пасляваенныя часы і аўтарытэт царквы ў міжнароднай палітыцы, улады дазвалялі весці рэлігійнае жыццё толькі на «аптымальна дастатковым» узроўні.

Гэта можна прасачыць па дакументах адносна ініцыятывы святароў і прыхаджанаў па легалізацыі дзейнасці царкоўна-прыхадскіх арганізацый – брацтваў і сястрынстваў. Такіх захадаў было зроблена нямала. Так, прыхаджане Гродзенскага Пакроўскага сабора звярнуліся з заявай аб адкрыцці пры храме Гродзенскага праваслаўнага Пакроўскага брацтва і распрацавалі статут брацтва па ўзору існаваўшага раней, пры польскай уладзе [9].

У 1945 г. да ўпаўнаважанага па Брэсцкай вобласці звярнуўся благачынны Кобрынскай акругі пратаіерэй Феадосій Дзмітрук, які паведаміў аб існаванні пры Кобрынскім саборы брацтва, якое налічвае каля 70 братчыкаў, і прасіў узгадніць яго дзейнасць [10]. У інфармацыйным дакладзе па Брэсцкай вобласці, у якім былі пералічаны брацтвы пры Кобрынскім, Пружанскім саборах, Мікалаеўскай царкве г. Брэста, пры некаторых цэрквах Дывінскага раёна. Упаўнаважаныя, у сваю чаргу, неаднаразова ставілі перад Саветам пытанне аб адносінах да юрыдычна незарэгістраваных прыходскіх арганізацый [11]. Пытанне існавання брацтваў падымалася на рэспубліканскай нарадзе ўпаўнаважаных у 1946 г. Аднак канкрэтных інструкцыйных указанняў аб

дзейнасці брацтваў не было прынята, па кожным выпадку прымалася асобнае рашэнне.

Напрыклад, на інфармацыю ад 17 мая 1948 г. упаўнаважанага па Бабруйскай вобласці аб арганізацыі ў г. Слуцку святаром Дзюкавым брацтва Савет тлумачыць, што «арганізацыя т.зв. «брацтваў» і «сястрынстваў» у цэрквах не павінна дапускацца, калі такое брацтва сапраўды было створана, вы (упаўнаважаны па БССР Менькоў) павінны звярнуць увагу архіепіскапа Піцірыма з тым, каб ён даў указанне распусціць брацтва і далей без указання архіерэя падобных мерапрыемстваў не праводзіць» [12].

Не былі падтрыманы Саветам ініцыятывы, прапанаваныя сходам благачынных Гродзенскай епархіі 9 – 12 мая 1946 г. па стварэнні праваслаўнай семінарыі ў г. Гродна, або захады архіепіскапа Піцірыма аб пераносе дзейнасці Мінскай духоўнай семінарыі з Жыровіч у Мінск. Таксама Савет вынес катэгарычнае патрабаванне аб роспуску створанага 24 сакавіка 1948 г. місіянерскага савета Мінскай епархіі [13].

Такім чынам, фонды ўпаўнаважаных даюць даследчыку шырокі дакументальна-інфармацыйны матэрыял для вывучэння гісторыі адносін царквы і дзяржавы ў першыя пасляваенныя гады. Аналіз дакументаў дае магчымасць выявіць асаблівасці наладжвання як царкоўнага жыцця, так і змены ў дзяржаўнай палітыцы, прасачыць працэсы рэарганізацыі і ўладкавання царкоўнага жыцця ў новых умовах існавання.

На падставе дакументаў фондаў упаўнаважаных можна зрабіць высновы, што разам з наладжваннем царкоўна-адміністрацыйнай сістэмы кіравання і ўпарадкаваннем зносін з дзяржаўнымі органамі ў Беларусі некаторы час удавалася захоўваць раней створаныя формы прыходскага жыцця. Працягвалі існаваць брацтвы і сястрынствы (у заходніх абласцях), у прыходах выкладаўся Закон Божы, адбываліся хрэсныя ходы, вялікія хрысціянскія святы насілі масавы характар.

Змена характару справаводчых матэрыялаў упаўнаважаных з 1948 г. сведчыць аб паступовай змене дзяржаўнай палітыкі ў адносінах да царквы, гэта можна прасачыць перш за ўсё на прыкладзе прыпынення працэсу рэгістрацыі і адкрыцця новых цэркваў, а таксама ў стварэнні новых форм абмежаванняў і кантроля дзейнасці духавенства і вернікаў.

Вывучэнне дакументальных крыніц па гісторыі адносін дзяржавы і царквы ў Беларусі ў пасляваенны перыяд знаходзіцца сёння на пачатковым этапе. Улічваючы значны інфармацыйны патэнцыял дадзенага комплекса крыніц для вывучэння гісторыі духавенства, храмаў, манастыроў, духоўных школ і інш. у 1940 – 1960-я гг., мэтазгодным рашэннем стала б падрыхтоўка і выданне тэматычных зборнікаў

дакументаў і ўвядзенне ў шырокі навуковы зварот новых масіваў дакументаў.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. – Воп. 2. – Спр. 2. – Л. 98.
2. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 2. – Спр. 2. – Л. 116.
3. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 1. – Спр.10. – Л. 104.
4. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 1. – Спр. 3. – Л. 22.
5. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 2. – Спр. 6. – Л. 6.
6. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 2. – Спр. 8. – Л. 27.
7. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 2. – Спр. 8. – Л. 27.
8. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 2. – Спр. 6. – Л. 15.
9. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 1. – Спр. 7. – Л. 109.
10. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 1. – Спр. 7. – Л. 122.
11. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 2. – Спр. 8 – Л. 65.
12. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 1. – Спр. 13. – Л. 33.
13. НАРБ. – Ф. 951. – Воп. 1. – Спр.13 – Л. 25
14. Русская православная церковь в Белоруссии в 1941 – 1944 гг. Документы Государственного архива Российской Федерации / подг. Орлова Ю.Г. // Исторический архив. – 2006. – № 6. – С. 93 – 105.

Кулажанка Уладзімір Генадзьевіч – аспірант Беларускага навукова-даследчага інстытута дакументазнаўства і архіўнай справы, галоўны археограф Беларускага дзяржаўнага архіва-музея літаратуры і мастацтва.

УДК 281.2 (075.8)

В.В. Горидовец (Витебск)

ИЗВЕСТНЫЕ ЛЮДИ ГРОДНЕНЩИНЫ: ЖИЗНЕОПИСАНИЕ МИТРОФОРНОГО ПРОТОИЕРЕЯ ПАВЛА КИРИКА

XX век дал многочисленные примеры твердости в христианской вере. В статье рассказывается о судьбе человека, который своим примером духовного служения церкви прославил гродненскую землю. Описанные исторические сюжеты восполняют взгляд на проблему взаимоотношений церкви и государства, государства и личности.

Священное Писание неоднократно говорит о необходимости почитания святых и вменяет христианам в обязанность чтить память святых – «Память праведника пребудет благословенна» (Притч. 10, 7); подражать примеру их жизни – «Поминайте наставников ваших…, и

взирая на кончину их жизни, подражайте вере их» (Евр. 13, 7); прославлять святых угодников Божиих – «… отныне будут ублажать Меня все роды» (Лк. 1, 48). При этом молитвенная память о подвижниках веры вознаграждается от Господа: «…кто принимает пророка во имя пророка, получит награду пророка» (Мф. 10, 41).

XX век дал многочисленные примеры твердого стояния в христианской вере, и мы не вправе забывать подвиг исповедников веры, как уже прославленных в лике святых, так и оставшихся неизвестными, благодаря которым Церковь Христова выстояла в суровое время гонений на веру. Одним из таких подвижников веры, прославивших Гродненщину, является протоиерей Павел Кирик. Следуя новозаветному императиву подражать вере праведников, мы можем подробно исследовать жизнеописание о. Павла на основании источников, сравнительно недавно ставших доступными исследователям – архива Управления КГБ республики Беларусь по Витебской области и архива Минского епархиального управления.

Павел Константинович Кирик родился 23 мая 1912 г. в д. Охоново Дятловского района Барановичской области в крестьянской семье. В 1933 г. он окончил Виленскую Духовную семинарию. В возрасте двадцати пяти лет Павел Кирик окончил богословский факультет Варшавского университета со степенью магистра богословия [1].

На праздник Успения Пресвятой Богородицы, 28 августа 1937 г., Павел Константинович был рукоположен в диакона Гродненским епископом Саввой в кафедральном соборе г. Гродно, а на следующий день, 29 августа 1937 г., в священника [1]. С этого дня ведется отсчет его многоскорбного и одновременно благодатного служения в Церкви Христовой.

С 1937 г. по май 1939 г. о. Павел служил священником в д. Ожуны (современная железнодорожная станция Воропаево) Поставского уезда, исполняя обязанности помощника Поставского благочинного [2].

С мая по октябрь 1939 г. он служил в г. Дисна, одновременно являясь местным штатным законоучителем. В октябре 1939 г. для лечения жены о. Павел выехал в г. Вильно и после освобождения Западной Белоруссии Красной Армией невольно оказался за границей [2].

Литовские власти депортировали о. Павла и его жену в Польшу. Здесь он получил назначение в церковь с. Гировое Кросненского уезда Краковского воеводства и служил священником до октября 1941 г. [2].

В октябре 1941 г., с большими трудностями перейдя границу, вместе с женой он возвращается в Белоруссию. Первое время после возвращения из Польши они живут в с. Любча Новогрудского района у его тестя –

священника Сергия Кубаевского, а также в д. Ятвеск Щучинского района у его шурина – священника Иоанна Кушнера [2].

Для получения назначения на приход требовалось приехать в Минское епархиальное управление, а такое путешествие в условиях военного времени изобиловало неожиданностями. По пути следования в Минск о. Павел был задержан немецкими властями, и более двух недель находился под арестом до выяснения личности. В результате до февраля 1942 г. о. Павел не служил, а его семью приютил тесть – священник Сергий Кубаевский [2].

Наконец, в феврале 1942 г. со стороны оккупационной администрации было получено разрешение на поездку в Минск. По рекомендации священника Иоанна Кушнера, ставшего членом консистории Минской епархии, в Минском епархиальном управлении о. Павел получил назначение на должность секретаря консистории Новогрудской епархии и был представлен архимандриту Афанасию (Мартосу), с которым он был лично знаком еще в 1935 – 1936 гг. во время учебы в Варшавском университете, где о. Афанасий работал воспитателем студенческого интерната [2].

8 марта 1942 г. архимандрит Афанасий (Мартос) был хиротонисан во епископа и назначен на Полоцко-Витебскую кафедру с поручением временного управления Новогрудской епархией. О. Павлу выпал удел трудиться на духовной ниве вместе с владыкой Афанасием в течение последующих двух лет [2].

С конца марта 1942 г. по июль 1944 г. о. Павел проживал в м. Жировицы Слонимского района, где служил секретарем и членом консистории Новогрудского епархиального управления [2].

С осени 1943 г. протоиерей Павел Кирик несет послушание директора и преподавателя богословско-пастырских курсов в Новогрудке. В 1942 г. о. Павел также исполнял обязанности эконома архиерейского дома. С 15 сентября 1942 г. по июль 1944 г. он служил вторым священником Борисоглебской церкви Новогрудка. С марта 1943 г. по октябрь 1944 г. о. Павел исполнял обязанности Кореличского благочинного [2].

Вскоре после освобождения Белоруссии от немецко-фашистских захватчиков начался процесс перехода клириков, служивших на оккупированной территории, в юрисдикцию Русской Православной Церкви Московского Патриархата. 4 октября 1944 г. протоиерей Павел Кирик был принят в молитвенное общение с Московской Патриархией архиепископом Минским и Белорусским Василием (Ратмировым) [1].

С октября 1944 г. по март 1947 г. о. Павел являлся Новогрудским благочинным. С 17 марта 1947 г. он служит Клецким благочинным. По

причине невыполнимого налогообложения, 25 ноября 1948 г. о. Павел переведен на должность Воложинского благочинного [2].

С 3 октября 1949 г. протоиерей Павел Кирик служил настоятелем Свято-Николаевской церкви в г. Поставы и благочинным Поставского округа [1].

После окончания Великой Отечественной войны осуществлялся активный поиск помощников немецко-фашистским захватчикам из числа местного населения. Подобного рода подозрение пало и на протоиерея Павла Кирика, поскольку он в этот период активно участвовал в возрождении Православия на Белоруссии, занимая при этом ответственные должности в Церкви.

27 апреля 1951 г. о. Павел был арестован в Поставах и помещен в Минскую тюрьму. Формально он обвинялся в принадлежности к антисоветской националистической организации, а также в антисоветской агитации. Будучи подозреваемым в оказании помощи оккупантам, с мая по август 1951 г. о. Павел очень часто допрашивался, буквально каждую ночь, но виновным себя не признал [2].

Тем не менее, постановлением Особого совещания при МГБ БССР от 5 сентября 1951 г. протоиерей Павел Кирик был приговорен к заключению в исправительно-трудовой лагерь сроком на 10 лет. В заключении о. Павел находился в Буре-Поломском лагере МВД, в районе ст. Шерстки Горьковской железной дороги [2].

Только после пяти с лишним лет заключения, 29 августа 1956 г., о. Павел был освобожден со снятием судимости [2].

С 20 ноября 1956 г. протоиерей Павел Кирик возобновляет свое служение у Престола, получив назначение в Свято-Николаевскую церковь г. Петриков [1].

С 27 декабря 1956 г. он служил в Бобруйском Свято-Николаевском соборе, а с 15 марта 1957 г. – в церкви с. Ляды [1].

С 8 октября 1957 г. о. Павел служил в г. Жодино, а с 23 сентября 1958 г. был назначен благочинным Борисовского округа. С 14 июля 1960 г. он переведен благочинным Шкловского округа [1].

Во время службы на Шкловщине о. Павел Кирик получил великое духовное утешение – он обнаружил икону и житие св. Мартина Туровского. В память об этом событии 6 апреля 1965 г. о. Павел был награжден Патриаршей грамотой [1].

С 6 сентября 1967 г. протоиерей Павел Кирик служил благочинным Барановичского округа, а с 22 мая 1968 г. начал многолетнее служение в Минском Свято-Духовом кафедральном соборе [1].

Поскольку диплом об окончании богословского факультета в Варшавском университете, полученный в буржуазной Польше, в

советское время считался недействительным, о. Павел был вынужден поступить в Московскую Духовную академию.

В 1970 г. он ее окончил со степенью кандидата богословия. Но на этом научная деятельность протоиерея Павла Кирика не окончилась, он работал над магистерской диссертацией, посвященной исследованию истории Полоцко-Витебской епархии [1].

К сожалению, данный труд окончен не был: подвело здоровье, подорванное многими жизненными испытаниями. Протоиерей Павел Кирик скончался 20 февраля 1979 г. и был похоронен на кладбище с. Любча Новогрудского района [1].

Через тринадцать лет после смерти, 24 августа 1992 г., о. Павел был реабилитирован прокуратурой Витебской области [2].

Протоиерей Павел Кирик за свою жизнь пережил несколько исторических эпох. В его судьбе соседствуют трагизм и драматизм внешних событий, а также несокрушимая личная вера в Бога, сопряженная с горячей молитвой. Эти добродетели, укорененные и приумноженные в жизни о. Павла Кирика, позволили ему достойно перенести все непростые испытания середины XX века с пользой для своей души, пасомых и для Церкви.

Список источников и литературы

1. Архив Минского епархиального управления. – Фонд 1. – Оп. 1. – Дело « Личные дела священнослужителей и церковнослужителей» .
2. Архив Управления КГБ Республики Беларусь по Витебской области. – Архивное уголовное дело № 22429-П.

Горидовец Владимир Владимирович – кандидат богословия, Витебский государственный университет им П. М. Машерова.

УДК 27-789.32(476) (092 К.Ю.Вальтась)

Ю. Макарчык (Гродна)

А. АРКАДЗІЙ КАРАЛЬ ЮЗАФ ВАЛЬТАСЬ, ФРАНЦІШКАНІН (1916 – 1975). ЖЫЦЦЁ І ДЗЕЙНАСЦЬ

Статья посвящена пастырской деятельности францисканца Аркадия Вальтася, который являлся священником ряда приходов. Его жизненный путь и творчество реконструированы впервые на основе документов и материалов из архивов Польши и Беларуси.

Постаць айца Аркадзія Вальтася, францішканіна, які жыў у 1916 – 1975 гг., многіх людзей прымушае задумацца і здзівіцца. Ён быў капланам-законнікам і мастаком. Усім вядома, што мастакі – людзі асаблівыя, маюць незвычайныя здольнасці, прыродны дар. Я ж – як яго паслядоўнік на францішканскім пробастве ў Гродна – спрабую бліжэй прыглядзецца да яго жыцця і дзейнасці. Ніякіх распрацовак і публікацый пра яго асобу не знайшоў. Для рэканструкцыі яго жыццёвага шляху я шукаў матэрыялы ў архівах АА Францішканаў у Гродна, Кракаве, Лодзі, і яны дазволілі па крупінках рэканструяваць біяграфію і вобраз гэтага незвычайнага чалавека.

Дзяцінства і маладосць

Пра пачатак жыцця ў доме бацькоў, як і пра самую сям'ю, захавалася не шмат інфармацыі. Галоўныя звесткі знаходзяцца ў асабістай справе, якую айцец Аркадзій прывёз з сабою пры паступленні ў Закон АА Францішканаў, цяпер яна знаходзіцца ў Кракаве.

Караль Юзаф Вальтась нарадзіўся 21 чэрвеня 1916 года ў Львове ў каталіцкай сям'і Войцеха і Анны, у дзявоцтве Рыбы. Ахрышчаны 2 ліпеня таго ж года ў парафіяльным касцёле святога Антонія Падуанскага, атрымаў імёны Караль Юзаф. Хрышчонымі бацькамі былі Яцак Ракочы і Магдалена Лончка. Святога хросту ўдзяліў ксёндз Зыгмунт Галуневіч. З гэтых дакументаў можна даведацца імёны дзядоў а. Аркадзія. З боку маці – Францішак Рыба і Вікторыя Бахэнак, з боку айца – Лаўрэнты Вальтась і Анна Ямалаў[1].

Сям'я Караля жыла ў Львове на вуліцы Выспянскага, 22. Бацька працаваў прыбіральшчыкам у Фінансавай палаце. У Караля былі два браты і адна сястра. Сям'я Вальтасяў жыла з зарплаты бацькі, якая налічвала 50 злотых, і з 200 сажняў агароду[2]. Маці займалася домам і выхаваннем дзяцей[3].

У 1922 годзе Караль пачаў вучыцца ў Публічнай мужчынскай усеагульнай школе імя святога Антонія ў родным горадзе Львове. У тым жа годзе памёр бацька. Малы Караль вельмі востра перажыў яго смерць, што стала прычынай выбару жыццёвай дарогі[4].

---

[1] Архіў Францішканаў у Кракаве (далей – АФК). – Teczka sygn. C II. Waltoś Karol Arkadiusz (1916 – 1975). – Liber natorum, nr. 127, t. 24, копія выдачы 27. IV. 1940 г.; Liber baptismi, nr. 127, t. 24, копія выдачы 29. VII. 1929 г.

[2] Сажань – мера даўжыні, сажань аўстралійскі – 189,7 см (гл.: Mizerski, W. Tablice historyczne / W. Mizerski. – Варшава, 1996. – С. 326).

[3] АФК. – Teczka sygn. C II. Waltoś Karol Arkadiusz (1916 – 1975). Sprawozdanie Magistra Nowicjuszów-Kleryków, nr. 132 a.

[4] АФК. – Teczka sygn. C II. Waltoś Karol Arkadiusz (1916 – 1975). Sprawozdanie Magistra Nowicjuszów-Kleryków, nr. 125 a.

Пасля смерці бацькі матэрыяльнае становішча сям'і пагоршылася. З дапамогай кляштара АА Францішканаў у Львове Караль скончыў агульнаадукацыйную школу на пасрэдна[1]. Сам павінен быў вырашаць, што рабіць далей.

Пакліканне ў Закон

Ужо ў першым класе агульнаадукацыйнай школы Караль адчуў пакліканне да капланства. У аўтабіяграфіі-заяве ў Малую Семінарыю АА Францішканаў у Непакалянаў пісаў, што смерць бацькі стала для яго штуршком, які даў яму зразумець, што хацеў бы служыць Пану Богу ў стане капланскім[2].

Пасля сканчэння сёмага класа звяртаецца ў Малую Семінарыю АА Францішканаў у Непакалянаве. Быў залічаны, але не хапала яму грошай на аплату за навучанне. Меў пры сабе толькі 30 злотых, плаціць жа трэба было 50 злотых. Тым не менеі, яго прынялі. 16 верасня 1929 года – першы вучэбны дзень семінарыста. У справаздачы аб наборы ў Семінарыю, айцец Віталіс Яскевіч так пісаў пра Караля: «Галоўнае, што ёсць жаданне прысвяціць сябе служэнню Пану Богу ў нашым Законе»[3]. Караль, прыехаўшы ў Непакалянаў, меў пры сабе даведку ад львоўскага старасця, што ён на правах убогіх вызваляецца ад гербавых збораў[4].

Францішканін

На практыцы было так, што навучэнцы Малой Семінарыі амаль усе ўступалі ў Закон. Быў гэта своеасаблівы папярэдні набор кандыдатаў у Закон і дапамога бедным сем'ям атрымаць адукацыю.

12 ліпеня 1933 года Караль пісаў просьбу на імя айца правінцыяла, каб залічылі яго ў Малую Семінарыю і прынялі ў Закон АА Францішканаў. Сваю просьбу матываў так: «Адчуваючы ў сабе місійнае пакліканне, звяртаюся з просьбай прыняць мяне ў Навіцыят АА Францішканаў. Скончыў сем класаў у Малой Місійнай Семінарыі ў Непакалянаве і маю 17 гадоў. Караль Вальтась»[5].

Неўзабаве атрымаў адказ наступнага зместу: «Мой дарагі! Адклікаючыся на Тваю просьбу, прымаю цябе ў наш Закон. Каб толькі Бог даў табе сілы і мужнасці ў законным жыцці, каб быў ты годным Рыцарам Той, Якая цябе ў сваю «Сядзібу» запрасіла. Маю ў Богу надзею, што ласку паклікання не змарнуеш, але нават яшчэ больш умацуеш.

[1] АФК. – Teczka sygn. C II. Waltoś Karol Arkadiusz (1916 – 1975). Пасведчанне аб сканчэнні школы, nr. 32, 1928 – 1929 школьны год. Львоў, 28. 06. 1929.
[2] АФК. – Teczka sygn. C II. Waltoś Karol Arkadiusz (1916 – 1975), nr. 125a.
[3] АФК. – Тэчка сігн. C II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). Ліст з датай 18.08.1929 г.
[4] АФК. – Тэчка сігн. C II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). Пасведчанне маральнасці. Львоўскае Гарадское Старасць. Львоў, 12. 08. 1929 г. Л. 4110/29.
[5] АФК. – Тэчка сігн. C II., Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). Ліст нр.143a.

Няхай святы Францішак прытуліць цябе ў сям'і сваіх братоў. Прыязджай у Непакалянаў у вызначаным тэрміне, там табе скажуць, што трэба рабіць далей. Deus Te benedicat!»[1].

14 ліпеня 1933 года Караль быў далучаны да Правінцыі АА Францішканаў і ў час абраду пастрыжэння атрымаў імя Аркадзій.

Якім быў братам у навіцыяце? Паводле ўстаноўленага ў навіцыяцкім жыцці парадку, магістр піша характарыстыку сваім падапечным. Айцец Ежы Вердак, магістр навіцыяту, у першым квартале 1933 года адзначыў у брата Аркадзія наступныя рысы: «вясёлы, паслужлівы, ветлівы, пабожны, дасціпны, апроч некаторых дробязяў, усё ў яго добра». У другім квартале, 17 сакавіка 1934 года, айцец магістр зрабіў такі запіс: «Здаровы, вясёлы, абавязковы. Агульнае развіццё добрае». У трэцім квартале – кароткі запіс: «Ніякіх заўваг няма». Пад датай 21 жніўня 1934 года занатавана наступнае: «Агульны поступ вельмі добры. Можна яго дапускаць да прафесіі»[2].

2 верасня 1934 года брат Аркадзій звярнуўся да айца Правінцыяла з просьбай аб допуску да складання першых законных шлюбаў: "Найправялебнейшаму Айцу Правінцыялу Закона Братоў Меншых Канвентуальных у Польшчы. Я, ніжэйпадпісаны брат Аркадзій Вальтась, клерык навіцый Закону Бр. Мн. Канвентуальных, пакорна прашу аб ласкавым дапушчэнні мяне да складання прафесіі. Адначасна завяраю, што з усёй свядомасцю і абсалютна дабраахвотна хачу прысвяціць сябе назаўсёды служэнню Богу як будучы каплан у вышэй названым Законе. Непакалянаў, дня 2 верасня 1934 года, брат Аркадзій Вальтась, навіцый-клерык"[3].

У заканадаўстве Закона было так, што ўсе капланы, якія належаць да данага кляштару, сустракаюцца на кляштарнай капітуле і там праводзяць тайнае галасаванне аб кандыдаце на складанне шлюбаў на так званую балатацыю. У час балатацыі на складанне першых шлюбаў, якая адбылася 23 жніўня 1934 года ў мясцовым кляштары, брат Аркадзій атрымаў ад шасці галасуючых шэсць станоўчых – белых шарыкаў. Гэтак жа галасавалі і ў Правінцыйнай Радзе – ад чатырох галасуючых атрымаў чатыры станоўчыя, белыя шары[4].

[1] АФК. – Тэчка C II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975).
[2] АФК. – Тэчка сігн. C II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). Справаздача Магістра Навіцыяў-Клерыкаў, nr. 132a.
[3] АФК. – Тэчка сігн. C II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). Заява 127a.
[4] АФК. – Тэчка сігн. C II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). Справаздача Магістра Навіцыяў-Клерыкаў, 132a.

21 лістапада 1935 г. перад Дзяржаўнай Экзаменацыйнай Камісіяй, скліканай Кураторыум Школьнай Акругі ў Львове, бр. Аркадзій здаў экзамен сталасці і з 1935 года пачаў вучыцца ў семінарыі.

Семінарыст

1935/1936 акадэмічны год быў для бр. Аркадзія першым годам семінарыйнай вучобы.

У Collegium Leopoliense ён вывучаў філасофію і ў канцы акадэмічнага года атрымаў наступныя ацэнкі: логіка – "вельмі добра", крытэрыялогія – "добра", анталогія – "добра", касмалогія – "здавальняюча", тэадыцэя – "здавальняюча", этыка – "здавальняюча", гісторыя антычнай філасофіі – "вельмі добра", гісторыя сярэдневечнай філасофіі – "здавальняюча", гісторыя сучаснай філасофіі – "здавальняюча", грэцкая мова – "добра". У семінарыі ён таксама ілюстраваў часопіс для моладзі "Bratni Zew"[1]. Рэктарам Калегіум быў тады а. др. Віталіс Яскевіч[2].

У 1936 года бр. Аркадзій пачаў вывучаць тэалогію ў Кракаве. У той час чатыры курсы тэалогіі знаходзіліся ў Кракаве, філасофія і пяты курс тэалогіі – ў Львове. Разам з бр. Аркадзіем вучыліся 17 клерыкаў: Яхім Дэмбак, Юзаф Тавінскі, Эміль Зяралка, Сарафін Заега, Фульгэнты Бонк, Густаў Цісак, Эпіфаній Сліва, Апалоній Жыналь, Вітальд Серадзкі, Леанард Пэнар, Ізыдор Козьбял, Цырыль Настальскі, Ірэнэвуш Жаўнерчык, Іва Томчык, Уладыслаў Нетаровіч, Пшамыслаў Ягяльніцкі[3].

Набліжалася вайна. 16 ліпеня 1939 года, пасля сканчэння трэцяга курса тэалогіі, Святой Кангрэгацыяй па Справах Закону а. Аркадзій па дыспэнсе (з-за ўзросту) прыняў капланскія пасвячэнні ў Кракаве[4]. На прыміцыйным абразку змясціў надпіс[5]: "Дазволь мне хваліць Цябе, о, Найсвяцейшая Панна! Памятка Першай Святой Імшы, якую адправіў айцец Аркадзій Караль Вальтась, францішканін. Львоў-Кракаў, 1939".

---

[1] Архіў АА Францішканаў у Лодзі (далей – АФЛ). Segregator 68 uchm-Warc (764 – 770). – Тэчка нр.770. – Вальтась Аркадзій Караль, буду пры гэтым архіве ўжываць вызначэнне: Тэчка А. Аркадзій Караль Вальтась, Некралог 19.12. 1975 г.

[2] АФК. – Тэчка сігн. С II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). Collegium Leopoliense N.C. 15.01.09. 1936.

[3] АФК. – Liber Scholaris Collegii in Conventu Cracoviensi Ordinis Minorum S.P. Fr. Corventualium instituii per Dekretum Capituli Provincialis A.D. 1892 Vol.I. (ab a. 1892 ad 1946), sygn. B-VII c – 19, s. 287 – 302; Elenchus Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium (OO. Franciszkanie) Provinciae S. Antonii Patavini et B. Jacobi de Strepa nec non Monialium S. Clarae in Polonia pro Anno Domini 1939. Typogr. «Rycerz Niepokalanej». Niepokalanów, s. 15 – 16.

[4] АФК. – Тэчка сігн. С II. Вадьтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). Sacra Congregatio de Religiosi, Dispensatio ab aetate cononica pro Sacra Ordinatione, Roma, 20.04.1939 N 799/39, атрыманы дазвол 01.05.1939.

[5] АФК. – Тэчка сігн. С II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). Нр.123а.

Калі яшчэ быў клерыкам, да яго добра адносіліся і калегі, і выхавацелі. 30 кастрычніка 1937 года магістр айцец Войцех Змаж пісаў пра яго так: "Бр. Вальтась Аркадзій, нарадзіўся 21 чэрвеня 1916 г., студэнт 2-га курса тэалогіі. Спакойных паводзінаў. Паслухмяны і сумленны ў выкананні абавязкаў. У адносінах да кіраўнікоў і субрацтву ветлівы і далікатны. Да навукі мае пасрэдныя здольнасці, мае выключныя здольнасці да графікі і малюнкаў. Ад прыроды слабога складу, але на здароўе не скардзіцца"[1].

Душпастыр

Прыняўшы капланскія пасвячэнні, айцец Аркадзій паўтара гады прабывае ў кляштары ў родным Львове[2]. Пасля Вялікадня 1941 года яго высылаюць ў кляштар у Гродна. Гродзенскі Канвент перад Правінцыяльнай Капітулай у 1939 годзе меў наступны склад: а. Гадрыян Ледухоўскі, гвардыян і пробашч, а. Інацэнты Гуз, а. Тытус Стшалевіч, а. Цэцыліян Рудніцкі, а. Ахілес Пухала, бр. Раймунд Казьмерчак, бр. Тэадор Бартчак, бр. Эгідзій Сэйфарт, бр. Станіслаў Карнатка[3].

23 верасня 1939 года Гродна заняло савецкае войска. Кляштар занялі на ваенны, а пасля – на гарадскі шпіталь. Законнікі жылі ў прыватных дамах. 22 чэрвеня 1941 года ў горад уступіла нямецкае войска. Персанальны склад кляштара к таму часу змяніўся і выглядаў так: а. Дзіанізі Клімчак, гвардыян і пробашч, а. Інацэнты Гуз, а. Крыштаф Гурэцкі, а. Тытус Стшалевіч, а. Цэцыліян Рудніцкі, бр. Раймунд Казьмерчак, бр. Язафат Гэйнар, бр. Тэадор Бартчак. Помсцячы за забітых 16 ліпеня 1943 года нямецкіх афіцэраў, гестапа расстраляла на Фартах у Навумавічах некалькі дзесяткаў заложнікаў, сярод якіх знаходзіўся гвардыян і гродзенскі пробашч а. Дзіанізі Клімчак. З таго часу персанальны склад у кляштары мяняўся ў залежнасці ад сітуацыі на фронце.

Айцец Аркадзій, які быў вікарыем у парафіі[4], у выніку рэпрэсій нямецкіх уладаў 2 кастрычніка 1943 года быў арыштаваны і змешчаны ў турму, спачатку ў Гродна, а пасля ў Беластоку. Вызвалены 7 красавіка 1944 года.[5]

---

[1] АФК . – Тэчка сігн. С II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). Нр. 141а.

[2] АФК. – Тэчка С II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). а. Кубіт Анзэльм. Прамова на жалобным набажэнстве.

[3] Elenchus Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium (OO Franciszkanie) Provinciae S. Antonii Patavini et B. Jacobi de Strepa nec non monialium S. Clarae in Polonia pro Anno Domini 1939. Nepokalanów, s. 47.

[4] АФЛ. – Тэчка Гродна. а. Тытус Стшалевіч. Гродна ў часе II сусветнай вайны, с. 1 – 7.

[5] АФК. – Тэчка сігн. С II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). Entlassungsschein, Беласток, G.B. – нр. 72061VB, 3145, den 07.04.1944; Jacewicz, W. Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939 – 1945 / W.

Пасля расстрэла а. гвардыяна айцец правінцыял Маўрыцы Мадзурак назначыў гвардыянам і пробашчам у Гродна айца Тытуса Стшалевіча. Калі набліжаўся фронт, айцец Аркадзій паехаў да ксяндза пробашча парафіі Святой Тройцы ў Індуры, якая знаходзіцца на адлегласці 21 кіламетр ад Гродна, і там перачакаў. Аднойчы прапанаваў а. Тытусу, што калі яго маці прыедзе ў Гродна, тады айцец Тытус, паколькі ён рэпатрыянт, зможа вярнуцца ў Польшчу, тым больш, што савецкая ўлада ніколі не згодзіцца на тое, каб было два капланы ў адным касцёле. У выніку такой дамоўленасці айцец Тытус Стшалевіч у канцы 1946 года выехаў у Непакалянаў[1].

Пачаўся нялёгкі час для айца Аркадзія, заклапочанага пра душы даверанай яму аўчарні і лёс парафіі Маці Божай Анёльскай у прадмесці Гродна. Яшчэ ён абслугоўваў парафіі ў Квасоўцы і Капцёўцы, а таксама каля 30 вёсак, раскіданых навокал на адлегласці некалькіх дзесяткаў кіламетраў. Уявіўшы мясцовасць і адлегласць паміж вёскамі, цяжка зразумець, як можна было працаваць у такіх умовах. Тысячы хростаў, споведзяў, візітаў у хворых, сотні пахаванняў і шлюбаў. Да таго ж трэба было дапамагаць па іншых парафіях, як хоць бы выезд у Слонім 19 красавіка 1954 года, каб адправіць там святую Імшу[2]. Здаралася, што савецкія ўлады не дазвалялі такія паездкі, напрыклад, 25/26 снежня 1968 г. забаранілі паездку ў Начу на правядзенне Літургіі Божага Нараджэння[3].

Пра казанні айца Аркадзія сведчыць запіс Святой Імшы і аднога казання на ленце ў Архіве АА Францішканаў у Кракаве. Пасля прачытання Евангелля паводле св. Лукі пра дзесяць пракажоных казнадзей пачынае маленне: "У імя Айца і Сына і Святога Духа. Умілаваныя ў Хрысце..." Гаворыць пра ачышчаных ад праказы людзей. Пералічвае жахі гэтай хваробы. Звяртаючыся да Евангелля, перадае радасць тых, якія былі ачышчаныя. Заўважае, што толькі адзін самарытанін шчыра падзякаваў за выздараўленне. Гаворыць пра тое, як людзям патрэбна ўдзячнасць. І як яны не любяць дзякаваць. Лічыць, што ўдзячнасці трэба вучыцца ў звяроў. Прыводзіць прыклад, як у першыя вякі хрысціянскіх праследаванняў багаты рымлянін трымаў нявольнікаў. Паслаў іх на будоўлю ў Афрыку, адзін з іх, а быў ён хрысціянінам, не мог вытрываць цяжару працы і неймавернага здзеку над ім, таму аднойчы ноччу ўцёк. Хаваўся і еў абы-што. Аднойчы, калі знаходзіўся ў пустыні,

Jacewicz, W., J. Woś. – Zeszyt V. Zakony i Zgromadzenia męskie i żęnskie. – Warszawa, 1981, s. 270.

[1] АФЛ. – Тэчка Гродна. а. Тытус Стшалевіч. Гродна ў час ІІ сусветнай вайны, с 7 – 9.

[2] АФК. – Тэчка сігн. С II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). Разрешение №14, БССР, 11.03.1954.

[3] Архіў АА Францішканаў у Гродне (далей – АФГ). Справка, 20.12. 1968.

сустрэў льва. Не меў куды ўцячы. Але леў на яго не нападаў, лёг перад ім і выцягнуў лапу, у якой тырчэла калючка. Хрысціянін выцягнуў калючку і вылечыў лапу. Праз нейкі час дагналі іх людзі. Чалавека, закутага ў ланцугі, і льва ў клетцы завезлі ў Рым. Хрысціяніна асудзілі, каб яго разарвалі львы.

Калі ж ён апынуўся на арэне, удзячны леў яго пашкадаваў, памятаючы яго дабрыню. Такім спосабам Бог чыніць цуд для тых, хто верыць у Яго і хто добры.

Далей казнадзей пераконвае так: "Надзея заахвочвае нас быць удзячнымі тым, хто нам робіць дабро. За сакрамэнты, за Святую Камунію, за ўсё трэба дзякаваць Богу. Бог за тое дае нам ласку і ўдзячнасць. Няхай будзе пахвалёны Езус Хрыстус!"[1] – так заканчвае казанне.

У Гародні ў той час было двое капланаў: кс. дзекан Міхал Арановіч – генеральны вікарый, а таксама наш герой – таварыскі чалавек, якога любілі людзі, якіх ён ніколі не пазбягаў. Ахвотна прагульваўся па горадзе, асабліва па беразе Нёмана[2]. Зрэдку наведвалі яго законныя браты: бр. Аўгустын Кісялеўскі, Міхал Врублеўскі, айцец Каміль Валымански і іншыя.

Айцец Аркадзій вельмі перажыў смерць маці. Яна жыла пры ім ад 1946 года і была яму найбліжэйшай асобай. Памерла 23 лістапада 1965 года ва ўзросце 93 гады, пахаваная на францішканскіх могілках, якія знаходзяцца за 2 км ад касцёла. Спачывае пры цэнтральнай алейцы, якая вядзе да капліцы[3]. Савецкія ўлады, НКВД успрымалі айца Аркадзія "як чалавека ад прыроды не кампанейскага (замкнутага), вельмі асцярожнага ў справах", да таго ж: "Гэта добры мастак і разьбяр". Усяго толькі і запісана ў 1954 годзе ў яго персанальнай справе[4].

Незабыўным здарэннем жыцця айца Аркадзія было падарожжа ў Італію. Айцец Флавіян Славінскі, які працаваў у *Kolegium Penitencjarzy,* прыслаў яму запрашэнне. Айцец Аркадзій, поўны збянтэжанасці і здзіўлення, са страхам пайшоў у Аддзел рэлігійных справаў, каб спытаць, што яму рабіць. Адказалі: ехаць! Здзіўлены і ўсцешаны, вяртаецца дадому і думае. Але без перашкод атрымлівае пашпарт і дазвол на закупку пяці долараў на кожны дзень побыту. Выязджае.

Прыехаў у Рым 12 студзеня 1968 года. Пасяліўся ў Генеральнай Курыі OFMConv на вуліцы XII Апосталаў, 51. Там сустрэўся з а. Базылём

[1] АФК. – Словы, якія запісаў на магнітафон а. Аркадзій Вальтась, францішканін, пробашч ў пасляваенныя гады ў Гродне. Памёр 16.12. 1975 г. Праслухаў некалькі разоў 09.08.2001.

[2] Zaniewski, F. Miłował Boga i ludzi / F. Zaniewski // Głos znad Niemna. – Nr. 33 (327). – S. 4.

[3] Надпіс на помніку такі: "s. p. Anna Waltoś żyła lat 93/ Zm. 23 XI 1965 r."

[4] АФГ. – Ксеракопія F. 13850. 1 d. 22 (1954).

Гэйсарам – Генералам Закону, з а. Альфонсам Орліхам – экс-генералам, з а. Абатам – гісторыкам Закону, з а. Тацанэлем – дзеканам у Лятэранскім Універсітэце, з а. Аўгустам Расінскім – генеральным асістэнтам, і з а. Флавіянам, які яго запрасіў. Галоўнай падзеяй візіту была сустрэча са Святым Айцом Паўлам VI. На памятнай фатаграфіі а. Аркадзій укленчыўшы каля ног Папы, а збоку стаіць а. Паўлін Сатоўскі.

Айцец Аркадзій наведаў таксама Асізі, Падую, Фларэнцыю, Венецыю і іншыя гарады Італіі. На зваротным шляху спыніўся ў братоў па Закону ў Вене. У пятніцу, 1 сакавіка, вяртаўся праз Варшаву і затрымаўся ў Правінцыяльнай Курыі. Наведаў сваякоў у Чэнстахове і Вроцлаве. У пятніцу, 8 сакавіка 1968 года, вяртаўся цягнікам, выехаўшы ў 7 гадзін раніцы з Гданьскага вакзала Варшавы.

Быў усцешаны і задаволены[1], але дакладна ведаў, што як вернецца, пачнуцца допыты, праслухоўванні і бясконцыя падазрэнні.

На святой Імшы ў малой базыліцы ў Гродне з нагоды 25-годдзя капланства Яго Эксцэленцыі кс. Ардынарнага Біскупа Аляксандра Кашкевіча казанне меў Яго Эксцэленцыя Кс. Арцыбіскуп Тадэуш Кандрусевіч у прысутнасці ўсіх біскупаў Беларусі, мноства капланаў, законных сёстраў і верных. Ён і нагадаў размову айца Аркадзія Вальтася з генеральным вікарыем ксяндзом Міхалам Арановічам. Айцец Аркадзій сказаў так: "Калі я памру, ты пахаваеш мяне, калі ты памрэш, то прыедуць з Літвы ксяндзы і цябе пахаваюць. І больш не будзе ў Гродна каплана". Такое было становішча ў той час.

Асаблівыя здольнасці

Бог некаторых людзей надзяляе асаблівымі талентамі. Таленты даюцца чалавеку ад Бога, каб імі служыў супольнасці, у якой мастак творыць. Сёння захапляемся многімі шэдэўрамі мастацтва, якія на працягу вякоў стваралі мастакі. Да такіх людзей-творцаў можна залічыць і айца Аркадзія Вальтася, мастака і музыку.

Мастак і музыка

Айцец Аркадзій меў талент мастака. Калі быў клерыкам, гэта заўважыў магістр айцец Войцех Змаж і запісаў у характарыстыцы: "Мае выключныя здольнасці да малюнкаў і графікі"[2].

Айцец Аркадзій маляваў у семінарыі, рабіў ілюстрацыі да часопіса моладзі "Bratni Zew"[3]. Бывалі часы, што з сябрамі хадзіў на пленэры

[1] АФЛ. – Тэчка А. Аркадзій Караль Вальтась. Фр. С. Гродна. –АА Францішкане. Варшава, 08.03.1968 г.

[2] АФК. – Тэчка сігн. С II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). Нр. 141а.

[3] АФЛ. – Тэчка А. Аркадзій Караль Вальтась. Некралог 19.12.1975 г.

маляваць эскізы з натуры[1], такіх пейзажаў захавалася больш трыццаці. Іншыя знаходзяцца ў яго сяброў і знаёмых. Вялікім творам, які пакінуў, з'яўляюцца 14 стацый Крыжовага Шляху ў касцёле Маці Божай Анёльскай у Гродне. Разглядаючы гэтыя творы, можна заглыбіцца ў духоўны свет таго, хто іх ствараў.

У 1952 годзе айцец Аркадзій правёў рамонт касцёла, які ў Другую сусветную вайну быў знішчаны на 16,03% (паводле акта ацэнкі ад 3 сакавіка 1945 года). Сам намаляваў на столі біблійныя сцэны, праводзячы шмат часу на рыштаваннях. Кошт рамонту – 7.930 рублёў за выкананне працы і 1.388 рублёў 66 капеек за матэрыялы. Увесь кошт склаў 11.676 рублёў.

Вялікае мастацкае дасягненне айца Аркадзія – атрыманне першага месца на ўсесаюзным конкурсе "Голуб міра". З усяго Савецкага Саюза яго твор быў прызнаны лепшым. Дзяржаўныя ўлады спачатку не ведалі, што пераможца конкурсу – каталіцкі ксёндз. Калі зарыентаваліся, было позна: узнагарода ўжо была вызначана. Улады БССР знайшлі такое выйсце: дамовіліся з айцом Аркадзіем, што ён не паедзе па ўзнагароду ў Маскву "з прычыны хваробы".

Яго галубок быў не падобны да іншых, не такі выразны, яго сілуэт расплываўся, зліваўся з блакітам неба. "Такі нестандартны, сімпатычны галубок у палёце. Думаю, што ўдасца яго некалі знайсці", – кажа айцец Інацэнты Шумоўскі.

Айцец Аркадзій атрымаў мастацкую адукацыю. Працуючы капланам, вучыўся ў Інстытуце выяўленчага мастацтва ў Львове[2]. А калі працаваў у Гродне, скончыў завочна Народны універсітэт мастацтваў, факультэт жывапісу і графікі, і атрымаў 26 кастрычніка1963 года дыплом з добрымі вынікамі[3]. Нічога дзіўнага, што не мог праходзіць абыякава каля разбураных касцёлаў. У Гродне, як і ва ўсім Савецкім Саюзе, усё, што мела рэлігійны прысмак, планавалася на знішчэнне. Вялікім ударам для культуры ў Гродне было разбурэнне найстарэйшага каталіцкага касцёла, фундатарам якога з'яўляўся вялікі князь літоўскі Вітаўт у 1392 годзе. Праз некалькі гадоў пасля гэтага здарэння айцец Аркадзій асмеліўся напісаць пра гэтую справу ў дзяржаўныя ўлады.

[1] Zaniewski, F. Miłował Boga i ludzi / F. Zaniewski // Głos znad Niemna. – Nr. 33 (327). – S. 4.

[2] АФК. – Тэка сігн. С II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). Пасведчанне з Львова 09.12.1939 г.

[3] АФК. – Тэчка сігн. С II. Вальтась Караль Аркадзій (1916 – 1975). № 141а; Пасведчанне № 3813. Министерство Культуры РСФСР Заочный Народный Университет Искусства, 26.10. 1963 г.

У цяжкія часы для Касцёла пры ўладзе камуністаў айцец Аркадзій працаваў, кіруючыся разважнасцю; не сядзеў бяздзейна, спасылаючыся на цяжкасці. Стварыў касцёльны хор моладзі, быў яго дырыжорам і акампаніятарам.

Канструктар і паляўнічы

Пан Бог надзяліў айца Аркадзія канструктарскімі здольнасцямі. Разумеючы, што дзяцей і моладзь можна прыцягнуць у касцёл вынаходніцтвам, сканструяваў рухомую Батлейку Божага Нараджэння, адзіную такую ў Беларусі. Была яна ў Гродне захапленнем і здзіўленнем. Улады адразу забаранілі пускаць яе ў рух. Усё роўна яна прыцягвала ўвагу майстэрскай работай, прыгожымі фігуркамі, якія ўсе выканаў сам. Меў шмат іншых практычных здольнасцей: умеў літаваць, рамантаваў гадзіннікі, ведаў радыётэхніку[1].

Калі не меў магчымасці выконваць душпастырскія абавязкі або хацеў крыху адпачыць, выпраўляўся на паляванне. Так называлася прабыванне на лоне прыроды. Тым не меней, ад 20 сакавіка 1972 года меў зброю і быў сябрам Беларускага таварыства паляўнічых і рыбаловаў, рэгулярна плаціў членскія ўзносы. Пад канец жыцця зброю перадаў у міліцыю, а членскую легітымацыю падараваў пану Фрыдрыху Занеўскаму з Гродна, які перадаў яе ў Архіў АА Францішканаў у Гродне.

Смерць і пахаванне

Пайшоў да Пана, калі меў 59 гадоў. Адбылося гэта ў аўторак 16 снежня 1975 г. Меў цукровы дыябет, павышаны ціск, артэрыяльны склероз, двойчы перанёс сардэчны прыступ. У пасведчанні аб смерці запіс аб прычыне смерці такі: хвароба павышанага ціску ў форме мозгава-сэрцавай недастатковасці[2]. Месяц павінен быў ляжаць у ложку. Нягледзячы на гэта, уставаў, прасіў завесці да касцёла, каб праводзіць св. Імшу, спавядаць, удзяляць іншыя сакраманты. Жыў тут на вуліцы Чырвонапартызанскай. Тут і памёр, атрымаўшы святыя сакраманты. У 21 гадзіну цела было перанесена ў касцёл. Вестка хутка разляцелася па горадзе. Людзі плакалі. У сераду 17 снежня ў 5.30 адчынілі касцёл. Прыходзілі вернікі аж да 23.30, каб ушанаваць яго і падзякаваць Богу за яго трыццацігадовую працу. У чацвер 18 снежня ў 12 гадзін адбылася пахавальная ўрачыстасць. 30 капланаў, сярод якіх быў францішканін з Меднік айцец Каміл Валыманскі, праводзілі святую Імшу і складалі пахавальнае шэсце. Крыж, два ліхтары і тры чорныя харугвы адкрывалі працэсію каля 8 тысяч верных. Дзяржаўныя ўлады выдзелілі для абслугоўвання шэсць аўтакараў. Міліцыя ахоўвала парадак. Пахавалі яго

[1]Zaniewski, F. Miłował Boga i ludzi / F. Zaniewski // Głos znad Niemna. – Nr. 33 (327). – S. 4.
[2] АФГ. – Свидетельство о смерти 1-ДР № 275810, Бюро ЗАГС г. Гродно, 16.12.1975 г.

на могілках каля Азота, у той час было забаронена хаваць на Францішканскіх могілках. З роднай правінцыі святога Антонія і благаславёнага Якуба ніхто не прыехаў, таксама і з правінцыі Маці Божай, у якой працаваў. 16 студзеня 1976 у Непакалянаўскай базыліцы за душу святой памяці айца Аркадзія была адпраўлена вялікая канцэлебра Айцоў Правінцыі Маці Божай, як выраз гонару і доказ сардэчнай памяці[1]. У Кракаве ў Малой Базыліцы імя святога Францішка 10 лютага 1976 года а 11 гадзіне адпраўлена жалобная святая Імша за душу памерлага[2].

Заканчэнне

Постаць Аркадзія Вальтася знаходзіцца побач з іншымі духоўнымі асобамі, якія ў цяжкія часы не адчайваліся і не закрываліся ад людзей. Не аднойчы ён адчуваў небяспеку, але ішоў да верных. Умеў рознымі магчымымі спосабамі дасягаць да людзей, каб перадаваць ім святло Евангелля. Свае таленты і асаблівыя здольнасці не загубіў, але змог іх памножыць.

Макарчык Юзаф , OFMConv – доктар гуманістычных навук.

УДК 277.4(476. 6)

Т.У. Касатая (Гродна)

СТАНОВІШЧА АБШЧЫН ЕВАНГЕЛЬСКІХ ХРЫСЦІЯН-БАПТЫСТАЎ (ЕХБ) У 1960-я ГАДЫ НА ГРОДЗЕНШЧЫНЕ

Общины ЕХБ в 1960-е годы в Гродненской области претерпевали внутренний кризис и раздор. Это было вызвано целенаправленной политикой государственных органов, а тоже противоречиями в самом Союзе ЕХБ. Молитвенные дома закрывались, пресвитеры, которые нарушали законодательство, лишались своих должностей, некоторых верующих притягивали к административной и криминальной ответственности. Среди верующих-баптистов распространялись идеи «инициативной группы», которая выступала за возрождение демократических принципов управления в общинах и свободы совести в стране.

[2] АФК. – Teczka sygn. C II. Waltos Karol Arkadiusz (1916 – 1975). Kraków, 13.01.1976, nr. Dz. 10–76. List o. Prowincjala Albina Dudka do o. Prowincjala w Warszawie.

У канцы 1950-х – пачатку 1960-х гадоў урад Савецкага Саюза ўзяў курс на жорсткую барацьбу супраць царквы, выкараненне рэлігійнасці насельніцтва і пабудову атэістычнага грамадства. Гэта акцыя ў маштабах усяго СССР набыла мэтанакіраваны і зацяжны характар.

Такая палітыка дзяржаўных органаў прывяла да таго, што шмат вернікаў пайшлі ў падполле, некаторыя рэлігійныя цэнтры спынілі сваю дзейнасць (напрыклад, у 1960 г. Усесаюзны Савет адвентыстаў сёмага дня), іншыя спазналі ўнутраныя разлады, нават расколы. Так, крызіс у пачатку 1960-х гадоў перажываў Усесаюзны Саюз евангельскіх хрысціян-баптыстаў (УСЕХБ), што было выклікана ўмяшаннем уладаў ва ўнутраныя справы царквы.

У 1960 годзе ў Гродзенскай вобласці дзейнічалі 22 абшчыны ЕХБ з агульнай колькасцю вернікаў 1211 чалавек [1, арк. 13]. Паступова актыўнасць абшчын зніжалася, а іх колькасць скарачалася ад 22 абшчын і 1227 вернікаў у 1955 г. да 21 абшчыны і 984 вернікаў у 1965 г. [1, арк. 4; 2, арк. 15; 3, арк. 18].

Працэс скарачэння колькасці абшчын ЕХБ тлумачыцца, па-першае, мэтанакіраванай антырэлігійнай палітыкай савецкага ураду, а па-другое, выхадам вернікаў-«ініцыятыўнікаў» і пяцідзесятнікаў з зарэгістраваных абшчын з-за ўнутраных канфрантацый і непаразуменняў.

Да мінімуму было зведзена прыняцце вернікаў праз хрышчэнне. Нягледзячы на іх заявы, гэты абрад у пачатку 1960-х гадоў не праводзіўся. Напрыклад, у 1960 годзе былі пададзены 32 заявы на воднае хрышчэнне, але ніводная з іх не была задаволена [4., арк. 93].

Дзяржаўныя органы зачынялі цэрквы, канфіскоўвалі дамы для богаслужэнняў, пазбаўлялі прэсвітэраў рэгістрацыі. За 1961–1962 гады ў Гродзенскай вобласці за парушэнне заканадаўства аб культах было знята з рэгістрацыі 3 абшчыны і 5 прэсвітэраў [2, арк. 40]. Прэсвітэра Ваўкавыскай абшчыны пазбавілі рэгістрацыі з-за прыцягнення дзяцей да ўдзелу ў богаслужэннях. Старшага прэсвітэра па вобласці адлучылі ад пасады на 3 месяцы, так як ён не праводзіў ніякіх мерапрыемстваў, каб папярэдзіць гэтыя парушэнні заканадаўства. Планавалася ліквідаваць пасаду старшага прэсвітэра па вобласці, бо яго дзейнасць, на думку Упаўнаважанага Савета па справах рэлігійных культаў па Гродзенскай вобласці, садзейнічала ажыўленню рэлігійнасці насельніцтва і ўмацаванню абшчын ЕХБ [4, арк. 35 – 36].

Часта парушаліся правы вернікаў з боку прадстаўнікоў мясцовай улады. 5 студзеня 1965 года Першамайскі сельсавет Шчучынскага раёна прыняў рашэнне перадаць малітоўны дом ЕХБ сельпо, паколькі вернікі арэндавалі дом ва ўласніка, які жыў у іншай вёсцы. Старшыня калгаса Свіслацкага раёна забараніў праводзіць электрычнасць у дом гаспадара,

дзе праводзіліся служэнні Лыскаўскай абшчыны ЕХБ. Старшыня гэтага ж сельсавета доўга супрацьдзейнічаў абшчыне ў дазволе арандаваць памяшканне для богаслужэнняў. Нягледзячы на тое, што вернікі часцей за ўсё былі добрасумленнымі працаўнікамі, іх звальнялі з прадпрыемстваў і арганізацый. Праводзіліся так званыя суды сумлення над вернікамі, дзе выкрывалася «антыўрадавая і экстрэмісцкая» дзейнасць баптыстаў.

Крызіс Царквы ЕХБ быў абумоўлены і ўнутранымі супярэчнасцямі. У пачатку 1960-х гадоў пачаўся рух т.зв. «ініцыятыўнай групы», які быў накіраваны супраць Усесаюзнага Савета ЕХБ і выступаў з ініцыятывай правядзення Усесаюзнага з'езда прадстаўнікоў усіх абшчын. Падставай для з'яўлення «ініцыятыўнай групы» стала прыняцце ў снежні 1959 г. «Палажэння аб Саюзе ЕХБ у СССР» і «Інструкцыйнага ліста старшым прэсвітэрам». Іх галоўнай мэтай было прывядзенне дзейнасці рэлігійных абшчын у адпаведнасць з дзеючым заканадаўствам аб культах. Гэтыя дакументы па свайму зместу супярэчылі асноўным баптысцкім прынцыпам. Некаторыя абшчыны палічылі, што Савет «прадаўся» ўладам, не стаў на абарону вернікаў ад ганенняў і праследу.

Адным з буйнейшых цэнтраў «ініцыятыўнікаў» у Беларусі стаў Брэст, у 1965 гаду ў Брэсцкай вобласці дзенічалі 6 нелегальных абшчын з 461 вернікам [9, с. 288]. Прыхільнікі «ініцыятыўнай групы» у Гродзенскай вобласці з'явіліся ў пачатку 1960-х гадоў. У 1965 годзе тут ужо дзейнічалі 3 групы «ініцыятыўнікаў» (у г. Ваўкавыску, в. Некрашы Гродзенскага раёна і в. Бародзічы Зэльвенскага раёна), у склад якіх уваходзіла каля 80 чалавек [6, арк. 6]. Выхад вернікаў з зарэгістраваных абшчын пачаўся пасля знаёмства іх з лістом старшага прэсвітэра ЕХБ па БССР К.С. Велісейчыка, у якім адзначалася: «Кроме общего и хорового пения, в Богослужебных собраниях ЕХБ ни в коем случае не должно допускать постановок, стихотворений, инструментальных концертов. Это всё является нарушением Положения ВСЕХБ, отводит от благоговения присутствующих и вызывает у посетителей соблазн. В некоторых общинах наблюдаются факты своевольного поведения верующей молодёжи: разъезды группами, куда вздумают, а также приглашения к себе в общину без ведома руководства. Эти факты говорят о том, что или молодёжь не подчиняется руководству общины, или руководство небрежно управляет… Заставлять детей дошкольного и школьного возраста посещать молитвенные собрания – неправильно. Тех грехов, от которых отводятся верующие, дети не имеют. Они не понимают там ничего, а только мешают, нарушая тишину» [7, арк. 10 – 11]. Канстанцін Сцяпанавіч Велісейчык з 1949 года з'яўляўся старшым прэсвітэрам па Гродзенскай вобласці, а з 1958 – па БССР. На яго долю выпалі складаныя задачы захавання ў цэласнасці Саюза ЕХБ. Яму, як і ўсім прэсвітэрам на

месцах, трэба было ўвесь час балансаваць паміж двух вогнішчаў – савецкім заканадаўствам аб культах і прынцапамі веравучэння ЕХБ. Але лаяльнасць старшага прэсвітэра да савецкага ўраду выклікала ў большасці вернікаў незадаволеннасць яго дзейнасцю, яны казалі аб яго адыходзе ад евангельскіх традыцый.

«Ініцыятыўнікі» выступалі супраць савецкага заканадаўства аб культах, дасылалі лісты на імя М.С. Хрушчова (а потым і Л.І. Брэжнева) з патрабаваннем усталявання свабоды сумлення ў краіне і аддзялення царквы ад дзяржавы. Такая пазіцыя вернікаў прадвызначыла ганенні і праследу з боку дзяржаўных органаў. За 1966 год у Гродзенскай вобласці да адміністрацыйнай адказнасці было прыцягнута 5 «ініцыятыўнікаў», да крымінальнай – 1 вернік [8, арк. 57]. Некаторыя актыўныя прыхільнікі «ініцыятыўнай групы» нярэдка наўмысна правакавалі сутычкі з праваахоўнымі органамі, парушаючы парадак у грамадскім транспарце, праводзячы шумныя малітоўныя сходы ў парках, зонах адпачынку і г.д.

З сярэдзіны 1950-х да пачатку 1960-х гадоў абвастрылася канфрантацыя паміж баптыстамі і пяцідзесятнікамі. Апошнія часта на багаслужэннях прытрымліваліся прынцыпаў свайго веравучэння. Пад кіраўніцтвам падпольных прэсвітэраў і «прарокаў» пяцідзесятнікі займаліся місіянерствам сярод вернікаў зарэгістраваных абшчын ЕХБ. У абшчыне в. Мількі Іўеўскага раёна на багаслужэнні 15 кастрычніка 1961 г. з антыбаптысцкай і антыўрадавай казанню выступіў вернік-пяцідзесятнік з Ліды В. Смушко (у 1960 г. выключаны з Лідскай абшчыны ЕХБ). «Сатана надвигается и преследует нас, – казаў Смушко наконт прыняцця новага Палажэння ЕХБ. – Пасть дьявола раскрыта, и мы должны молиться, чтобы Всевышний не дал возможности дьяволу закрыть пасть и проглотить нас» [10, арк. 124].

У пачатку 1959 г. за парушэнне заканадаўства аб культах быў зняты з пасады прэсвітэра Мастоўскай абшчыны ЕХБ П.П. Пецевіч (былы пяцідзесятнік). У адказ на гэта Пецевіч арганізаваў нелегальную пяцідзесятніцкую групу. З 1959 па 1965 гады ім было «завербавана» і ахрышчана 29 чалавек, з якіх 24 – моладзь ва ўзросце да 30 гадоў. Пад уплывам Пецевіча знаходзіліся пяцідзесятнікі ў Гродзенскім, Ашмянскім і Шчучынскім раёнах [11, арк. 55 – 56].

Такім чынам, у выніку дзяржаўнай рэлігійнай палітыкі і ўнутраных супярэчнасцей у Саюзе ЕХБ абшчыны перажывалі разлад і крызіс. Малітоўныя дамы зачыняліся, прэсвітэраў, што парушалі заканадаўства, пазбаўлялі іх пасад, некаторых вернікаў прыцягвалі да адміністрацыйнай і крымінальнай адказнасці. Усё гэта садзейнічала распаўсюджванню ў Гродзенскай вобласці ідэй «ініцыятыўнікаў». Рух «ініцыятыўнай групы»

набыў аўтарытэт сярод многіх баптыстаў, ён адрадзіў адзін з асноўных прынцыпаў евангелізму і баптызму – аддзяленне царквы ад дзяржавы. Менавіта баптысты ў гэты час аказалі рэальнае супраціўленне ганенням з боку дзяржавы, з іх «наиболее демократической организационной структурой, более «индивидуалистическим» духом и традицией независимости» [12, с. 13].

Спіс крыніц і літаратуры

1. Дзяржаўны архіў Гродзенскай вобласці (далей – ДАГВ). – Ф. 1385. Упаўнаважаны Савета па справам рэлігійных культаў пры Савеце Міністраў СССР па Гродзенскай вобласці. – Воп. 1а. – Спр. 79.
2. ДАГВ. – Ф. 1385. – Воп. 1а. – Спр. 37.
3. ДАГВ. – Ф. 1385. – Воп. 1а. – Спр. 30.
4. ДАГВ. – Ф. 1385. – Воп. 1а. – Спр. 34.
5. ДАГВ. – Ф. 1385. – Воп. 1[а]. – Спр. 36.
6. ДАГВ. – Ф. 1385. – Воп. 1. – Спр. 79.
7. ДАГВ. – Ф. 1385. – Воп. 1. – Спр. 50.
8. ДАГВ. – Ф. 475. – Воп 1. – Спр. 4.
9. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX стст.) / В.В. Грыгор'ева [і інш.], пад рэд. У.І. Навіцкага. – Мінск.: ВП « Экаперспектыва», 1998. – 340 с.
10. ДАГВ. – Ф. 1385. – Воп. 1. – Спр. 52.
11. ДАГВ. – Ф. 475. – Воп 1. – Спр. 67.
12. Фурман, Д.Е. Религия, атеизм и перейстройка / Д.Е. Фурман // На пути к свободе совести: сб. ст. / сост. и общ. ред Д.Е. Фурмана, отца Марка. – М., 1989. – С. 6 – 18.

Касатая Таццяна Уладзіміраўна – магістр гістарычных навук, аспірант кафедры гісторыі славянскіх дзяржаў факультэта гісторыі і сацыялогіі Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы.

РОЛЯ ХРЫСЦІЯНСКІХ КАНФЕСІЙ У СУЧАСНЫМ САЦЫЯКУЛЬТУРНЫМ ЖЫЦЦІ

УДК 27-662.3(476)

Л. Уладыкоўская (Мінск)

ХРЫСЦІЯНСТВА І САЦЫЯКУЛЬТУРНАЕ РАЗВІЦЦЁ: СУЧАСНЫ БЕЛАРУСКІ КАНТЭКСТ

В статье анализируется социально-культурная трансформация в период, когда первичную роль в развитии выполняет индивидуальный выбор, витальные нужды, упрощенное понимание духовной жизни. Очевидна необходимость такой системы ценностей и идеалов, которая бы обеспечила единство и стабильность современного белорусского общества. Роль христианской традиции в сохранении духовности общества рассматривается в статье в различных аспектах.

Глабалізацыя прынесла сапраўдны сацыякультурны шторм, які характарызуецца такой велізарнай імклівасцю і маштабнасцю змяненняў, такім перарваннем традыцый і аслабленнем культурнай залежнасці ад асяроддзя, што аб'ектам індывідуальнага выбару становіцца літаральна ўсё – ўзровень і тып адукацыі, тэрмін замужжа, валоданне дзецьмі і кантакты з імі, нават пол і пол партнёра. Сучасныя сацыякультурныя трансфармацыі часта падрываюць саму аснову духоўна-маральнага парадку звыклай светабудовы, і пытанне пра тое, ці становіцца ў працэсе грамадскага развіцця чалавек лепшым, разумнейшым, дабрэйшым, застаецца адкрытым, хаця ўсё часцей філосафы схіляюцца да адмоўнага адказу. Чалавек пераўтвараецца ў істоту, засяроджаную на сваіх фізіялагічных і біялагічных патрэбах, якою вельмі лёгка маніпуляваць, ён пазбаўляецца свабоды духоўнага выбару, калі ўсё, што па-за стэрэатыпам паводзін, альбо замоўчваецца, альбо дыскрэдытуецца. Павелічэнне патокаў інфармацыі звязваецца з яе збядненнем і спрашчэннем, зніжэннем або нават знікненнем культурнага і духоўнага элементаў.

У такой сітуацыі паўстае пытанне пра саму сутнасць сацыякультурнага развіцця, якое не заўсёды супадае з прагрэсам. У адрозненне ад паняцця развіцця, якое мае на ўвазе такія змяненні, якія ўскладняюць сістэму, пашыраюць ці паглыбляюць яе, паняцце прагрэсу служыць у большай ступені каштоўнаснай ацэнцы гэтых зменаў, а значыць, падразумевае духоўнае развіццё.

У сучасных грамадствах самых розных культурных традыцый паступова выспявае ідэя аб тым, што далейшая эвалюцыя чалавека будзе звязана з пошукам новых духоўных рэсурсаў.

Хаця Беларусь з яе кансерватыўным традыцыяналізмам не з'яўляецца тыповай краінай, дзе грамадства актыўна глабалізуецца і мадэрнізуецца, складанае і канфліктнае перапляценне ў нашым грамадстве такіх розных працэсаў, як мадэрнізацыя, постмадэрнізацыя, традыцыяналізацыя, ствараюць часам сапраўды сюррэалістычную карціну сацыяльнай рэальнасці. Патрабуецца такая сістэма каштоўнасцей і ідэалаў, якая б забяспечыла еднасць і стабільнасць сучаснага беларускага грамадства і ўстойлівае сацыякультурнае развіццё на фоне глабальных і лакальна-рэгіянальных праблем, спрыяла б гарманізацыі асабістага і грамадскага, дзяржавы і рынку, планавасці і прыватнай ініцыятывы, нацыянальнай ідэі і ўніверсальнай (еўрапейскай) інтэграцыі і інш.

На маю думку, такая канструктыўная і збаўчая сістэма ідэалаў грунтуецца, з аднаго боку, на беларускіх нацыянальных традыцыях, адкрытых да сучасных каштоўнасцей глабалізму, з іншага боку, на рэлігійна-канфесійнай талерантнасці, заснаванай на разуменні хрысціянства як найважнейшага гістарычна-культурнага, нацыятворчага, рэлігійна-духоўнага і светапоглядна-каштоўнаснага фактараў развіцця.

Варта мець на ўвазе, што нацыянальна-культурныя і рэлігійна-духоўныя памкненні беларусаў могуць успрымацца ў Еўропе як кансерватыўна-архаічныя, бо там нацыянальнае станаўленне адбылося да канца XIX стагоддзя, ды і ў рэлігійным плане назіраецца адкат, але няхай нас гэта не бянтэжыць, бо перамога заўсёды – на баку большай духоўнай актыўнасці.

Рэлігійна-духоўная роля хрысціянства

У Беларусі духоўнасць асацыіруецца, перш за ўсё, з хрысціянствам. Гэта звязана з разуменнем духоўнасці як перспектывы ў вечнасць, а такую перспектыву праз ідэалы і задае хрысціянства. Без хрысціянскіх духоўных ідэалаў адбываецца поўная падпарадкаванасць чалавека прыродзе, інстынктам. Хрысціянства дае надзею, што свет не абмяжоўваецца матэрыяй, і ўводзіць паняцце духоўнага *пераўтварэння (преображения), што дазваляе лічыць хрысціянства, па Гегелю, рэлігіяй выратавання*.

Самае моцнае ў хрысціянскай духоўнасці – гэта менавіта не адмаўленне, а сцвярджэнне, ахоп і паўната. Хрысціянства – гэта не з'ява новай маралі, новай дактрыны ці новай філасофіі, а гэта адкрыццё вечнасці ў паўнаце. Хрысціянства нясе веру не проста ў бессмяротнасць душы, але і ў пераадоленне смерці, цемры і распаду. Хрысціянства ў свой час з'яднала мудрасць Афінаў і надзеі Усходу з марамі Рыма пра

ўсеагульную "згоду", яно асудзіла прыгнятальнікаў, узвысіла жанчыну, садзейнічала выкараненню рабства. Пазней у маладых варварскіх краінах Захаду яно стала апорай гуманнасці і асветы, прымусіўшы грубую сілу прызнаць духоўны і маральны аўтарытэт. Хрысціянства стала крыніцай жыццёвага дынамізму, усеахопнасці і ўніверсальнасці, што аргументавана падкрэсліваў Аляксандр Мень: "Калі будызм быў прасякнуты палымяным імкненнем пазбаўлення ад зла, імкненнем да выратавання, ...то гэта прага выратавання… ўласціва і хрысціянству, Новаму Запавету. Калі ў ісламе ёсць абсалютная адданасць чалавека Богу, які з'яўляецца суверэнным валадаром Космасу і чалавечага лёсу, то гэта мы знаходзім і ў хрысціянстве. Калі брахманізм, індуізм сучасны, гаворыць пра шматстайныя праявы Боскага, то і гэта ёсць у хрысціянстве. Калі, нарэшце, пантэізм сцвярджае, што Бог ува ўсім, што Ён нейкая таямнічая сіла, якая пранізвае кожную кроплю, кожны атам светабудовы, то хрысціянства і з гэтым згоднае, хаця і не абмяжоўвае ўздзеянне Бога толькі такой пантэістычнай усепрысутнасцю. Але мы памыліліся б з вамі, калі б лічылі, што хрысціянства з'явілася як нейкая эклектыка, якая проста сабрала ў сабе ўсе элементы папярэдніх вераванняў. У ім выявілася каласальная сіла нечага новага, і гэтае новае было не столькі ў дактрыне, колькі ў прарыве іншага жыцця ў гэтае нашае штодзённае жыццё" [6, с. 662].

Гістарычна-культурная роля хрысціянства

Што дало Беларусі хрысціянства, у самым агульным плане яшчэ ў 1951 годзе паказаў у аднайменным артыкуле каталіцкі святар, гісторык, культуролаг, адзін з актыўных дзеячаў беларускага рэлігійнага і культурна-асветніцкага жыцця ў эміграцыі Леў Гарошка (1911–1977): хрысціянства прынесла на Беларусь евангельскую навуку і традыцыю, хрысціянскую мараль і філасофію; асвету, кнігі; яно дало штуршок для арганізацыйнага жыцця; кананічнае царкоўнае права аказала вялікі ўплыў на кадыфікацыю беларускага права; хрысціянства паспрыяла развіццю мастацтва (іканапіс, фрэскавае мастацтва, ювелірнае, музыка і інш.); стварыла мураванае будаўніцтва (дагэтуль было драўлянае); дало вялікіх святых (дарэчы, магутны аўтарытэт агульнахрысціянскіх святых, не раз'яднаных на праваслаўных і каталіцкіх (Кірыл і Мяфод, Вольга, Уладзімір Вялікі, Барыс і Глеб, Ефрасіння Полацкая, Кірыл Тураўскі і інш.), для беларусаў палягае на сімвалічным увасабленні ў гэтых постацях цэльнага, неразздзельнага хрысціянства, што аб'ектыўна выявіла адзін з асноўных архетыпаў беларускасці – імкненне да бесканфліктнасці – тое, што служыла і служыць перадумовай экуменізму); адчыніла дзверы для скарбаў культуры Захаду і Усходу (для духоўнага развіцця неабходны абмен думак); спрыяла ўтварэнню адной літаратурнай мовы і

спрычынілася да аб'яднання беларускіх плямёнаў у адзін народ; рэлігійныя спрэчкі садзейнічалі паглыбленню беларускай свядомасці; каталіцтва, напрыклад, з яго дысцыплінаванасцю карысна паўплывала на беларускую псіхіку; пачаткі беларускага адраджэнскага руху таксама з'явіліся ў каталіцкім асяроддзі (К.Каліноўскі, Я.Баршчэўскі, Я.Чачот, В.Дунін-Марцінкевіч, Ф.Багушэвіч і інш.), хрысціянская царква прышчэплівала сваім вернікам глыбокі ідэалізм і ахвярнасць; каталіцтва паўплывала і на праваслаўе, якое ў Беларусі адрозніваецца ад расійскага і не мае ні цэзарапапізму, ні крайняй пасіўнасці; каталіцтва адчыніла дзверы для беларускага народа і ў міжнародным жыцці (напрыклад, Ватыканская радыёстанцыя першая ўключыла беларускія перадачы ў сваю праграму), дзякуючы каталіцызму беларусы залічаюць сябе да народу Захаду) і інш. [2].

Спецыфічны беларускі культурны феномен – гэта жанравае багацце і духоўная глыбіня фальклору, які, як вядома, гістарычна і змястоўна-вобразна цесна звязаны з язычніцтвам. Язычніцкая рэлігія звычайна разглядаецца ў апазіцыі да хрысціянства. Між тым, як слушна заўважае Уладзімір Конан, "... у даследаванні дахрысціянскай эпохі нашай духоўнай гісторыі неабходна адрозніваць старадаўнюю, народна-мастацкую рэлігійную свядомасць і язычніцтва сучаснае, "цывілізаванае", якое грунтуецца на самаабагаўленні чалавека і пакланенні "мамоне". Стараславянскае "паганства" …было напоўнена верай у Боскае тварэнне, у быццё, космас, у яго жыццёвасць, красу і самакаштоўнасць. У гэтым "вітаісцкім аптымізме" – пазітыўны, культурны сэнс старадаўняй язычніцкай рэлігіі, яна заслугоўвае не пустога адмаўлення, а дыялектычнага "зняцця" і захавання язычніцкай творчасці ў хрысціянскай свядомасці і культурнай традыцыі…" [4, с. 570].

Беларускі фальклор і да сённяшняга дня ўсё яшчэ багацейшы за прафесійную мастацкую культуру, якая развівалася ў неспрыяльных умовах, адносна кароткі перыяд і не паспела творча пераасэнсаваць хрысціянскае Пісанне і царкоўнае Паданне [4]. Гэта азначае, што працэс далейшага культурнага засваення хрысціянства – яшчэ наперадзе, што можа забяспечыць перспектыўнае фундаментальнае развіццё ўсёй беларускай культуры.

Нацыятворчая роля хрысціянства

Хаця хрысціянства – рэлігія ўніверсальная, яна, тым не менш, не адмаўляе развіццё нацый: Хрыстос, як вядома, выратоўвае народы. Паводле рускага філосафа У.Салаўёва, звышнароднае не ёсць безнароднае. Гэтую думку дасканала аргументуе і польскі святар кс.Ч.Бартнік у кнізе "Тэалогія нацыі" (1999), настойваючы на аналогіі правоў кожнай нацыі з правамі чалавека [1].

Уся трохступенчатая іерархія паняццяў, якая адлюстроўвае тры гістарычныя вектары нацыі – яе мінуўшчыну, сучасны этап і будучыню: этнічную самаідэнтыфікацыю народа, ягоны менталітэт, нацыянальную самасвядомасць і нацыянальную ідэю [4] – цесна звязаная не толькі з роднай мовай і міфалогіяй, але і з рэлігіяй. Хрысціянства, у сваю чаргу, будучы падмуркам беларускай нацыі, служыць крыніцай фарміравання архетыпаў нацыянальнага менталітэту як этна-псіхічнай асновы нацыянальнай самасвядомасці.

На жаль, падзеленасць беларускага народа на хрысціянскія канфесіі, калі рэлігійны фактар не адыгрываў адназначна станоўчай ролі ў станаўленні нацыянальнай самаідэнтыфікацыі, адлюстравала сусветную карціну хрысціянскага канфесійнага падзелу. Разам з тым полікультурнасць і шматканфесійнасць Беларусі найлепшым чынам спрыяюць рэалізацыі ідэі талерантнасці і міжкультурнага дыялогу.

Светапоглядна-каштоўнасная роля хрысціянства

Духоўны фактар у форме рэлігіі і царквы на ранішняй фазе агульнаеўрапейскай культуры быў дамінуючым, адыгрываў вядучую ролю ў развіцці грамадства і забяспечыў разгортванне, станаўленне еўрапейскай цывілізацыі. Перыяд еўрапейскага рэнесансу, выяўлены і ў Беларусі перыядам Адраджэння, – час гарманічных суадносін духоўнага і матэрыяльнага з ідэаламі дасканаласці і прыгажосці, калі паўсталі еўрапейскія нацыі і нацыянальныя дзяржавы з уласнымі суверэнітэтамі. З цягам часу матэрыяльны фактар узмацняўся, духоўна-ідэальны занепадаў. Працэс страты творчай духоўнай сілы і набыцця пачуццёва-спажывецкага характару закрануў мараль і мастацтва, што выявілася ў заходнееўрапейскім мадэрнізме пачатку ХХ стагоддзя і ў глабальным постмадэрнізме пачатку ХХІ стагоддзя [5].

Беларусам варта абапірацца на ўласную культурную і рэлігійную традыцыю, пачуццё ўласнай самапавагі і самастойнасці. Трэба памятаць, што развіццё, будучыню, перспектыву забяспечвае менавіта духоўны фактар, таму і арыентавацца належыць на вечна прыгожыя ідэалы хрысціянства. Хрысціянства, маючы сваю гісторыю, у тым ліку праз дзейнасць царквы зямной, сваёй трансцэндэнтнай, вечнай часткай знаходзіцца па-над часам, як царква нябесная.

Арыентацыя на хрысціянства выдатна суадносіцца з фарміраваннем новага мыслення чалавека, якое, хутчэй за ўсё, будзе характарызавацца не так апораю на палітыцы і эканоміцы, як на культуры, рэлігіі і маральнасці. Прычым і ў навуцы паступова прызнаецца неабходнасць сумяшчэння розных тыпаў пазнання, тлумачэння і пераўтварэння свету – навуковага і рэлігійнага. З гэтага пункту гледжання толькі станоўча можа ацэньвацца як свабода сумлення ў Беларусі, так і тое, што

матэрыялістычныя традыцыі ў беларускай навуцы як часткі постсавецкай, асабліва гуманітарнай, ад пачатку дзевяностых гадоў мінулага стагоддзя паступова дапаўняюцца рэлігіязнаўчымі даследаваннямі, а адукацыя – тэалагічнымі дысцыплінамі (на жаль, апошнім часам гэты працэс замарудзіўся).

Важна памятаць, што культура ёсць творам не толькі духу, але і свабоды, а свабодная навука павінна быць надканфесійнай у прынцыпе.

Беларуская хрысціянская поліканфесійнасць (а ў Беларусі сёння дзейнічаюць 25 рэлігійных канфесій і напрамкаў, агульная колькасць рэлігійных арганізацый дасягнула 3156; 59 % жыхароў Рэспублікі Беларусь лічаць сябе рэлігійнымі, з іх да хрысціянскай традыцыі аднеслі сябе больш як 82 %, прычым 72,6 % атаясамліваюць сябе з праваслаўем, 9,3 % – з каталіцтвам, 0,4 % – з пратэстантызмам [3]) не толькі не выключае, але сцвярджае хрысціянства як адзіную сістэму каштоўнасцей і этычных кодаў.

Нягледзячы на нядаўні рэлігійны рэнесанс, рэлігійныя ўяўленні жыхароў Беларусі на фоне веры ў варажбу і астралогію, вонкавай набожнасці даволі размытыя і недакладныя (сапраўды рэлігійныя людзі складаюць усяго сёмую частку вернікаў). Частка людзей атаясамлівае сябе з пэўнай канфесіяй, маючы на ўвазе толькі культурную ідэнтыфікацыю. Так, больш за палову тых, хто ідэнтыфікуе сябе з хрысціянствам (55,6 %), увогуле не наведваюць царкоўныя службы, толькі 7,4 % вернікаў-хрысціян пастаянна бываюць на набажэнствах [3, с. 6].

Фактычны ўплыў хрысціянства на сучаснае беларускае грамадства даволі абмежаваны і неглыбокі, фрагментарны і мазаічна-лакальны, ён не ўкаранёны ва ўсе формы жыццядзейнасці грамадства і ахоплівае пераважна толькі духоўную эліту (не сацыяльную). Грамадства ў сваёй большасці застаецца секулярызаваным і абязбожаным. Патрабуецца актывізацыя хрысціянскага асветніцтва: глыбейшае ўваходжанне Хрысціянскай Царквы ў кантэкст беларускай нацыянальнай культуры і ў гуманітарна-тэарэтычным плане (удзел святароў у адукацыйным працэсе, культурна-асветнай і навуковай працы, паступовае збліжэнне тэалогіі, хрысціянскай філасофіі і гуманітарнай навукі праз ліквідацыю палярызацыі тэалогіі і гуманістыкі, якая асабліва была характэрнай для канца XVIII, XIX і XX ст.), і ў плане практычна-функцыянальным (выкарыстанне беларускай мовы ў душпастырстве, у царкоўным жыцці, пераклад на беларускую мову Святога Пісання і інш.); уласна рэлігійнае асветніцтва (пераважна праз сродкі масавай інфармацыі, катэхізацыю і т. п.).

У адукацыі, як істотным сегменце шырокага спектру сучаснай культуры, нельга цалкам выключаць з дыдактыкі рэлігійны фактар. Варта шырэй прапаноўваць тэалогію і рэлігіязнаўства, няхай сабе ў форме спецкурсаў, на ўсіх узроўнях сістэмы адукацыі, ва ўсіх тыпах навучальных устаноў. Гэта дапаможа захаваць пераемнасць беларускіх культурных традыцый, удасканаліць змест сучаснай беларускай гуманістыкі, паглыбіць светапогляд і пашырыць кругагляд моладзі, ды і грамадзян у цэлым, пазбегнуць актывізацыі ўплыву на моладзь дэструктыўных рэлігійных сект (якія часта выкарыстоўваюць духоўны голад і адсутнасць элементарных рэлігійных ведаў), пазбегнуць нігілістычных, упадніцкіх настрояў, калі маладыя людзі не здатныя зрабіць асэнсаваны выбар на карысць пэўнай духоўнай пазіцыі, рэалізаваць свабоду сумлення, бо там, дзе ў чалавека павінны знаходзіцца думкі і ўяўленні ўніверсальнага характару (пра сэнс жыцця, і т. п.), часта пануюць закладзеныя, нібы ў кампутары, стэрэатыпы. Нават пры самай добрай адукацыі, калі чалавек не ведае, хто ці што ён такое з пункту гледжання духоўных ведаў, ён не здолее правільна вызначыць сваё месца ў свеце і не будзе ведаць, што рабіць з сабой.

Такім чынам, па-першае, хрысціянства выступіла самым магутным фактарам стварэння беларускай нацыі, яно забяспечыла і працягвае забяспечваць развіццё беларускай культуры. Па-другое, хрысціянства фарміруе каштоўнасную шкалу беларускага грамадства і жывіць духоўны пласт нацыянальнага быцця. Эпоха імклівых глабальных змяненняў не толькі не зніжае, але павышае ролю хрысціянства як ва ўмацаванні нацыянальнай ідэнтычнасці, так і ў забеспячэнні пераемнасці духоўна-культурнага развіцця нашага народа. Хрысціянскія каштоўнасці і ідэалы з прычыны таго, што носяць трансцэндэнтальны характар, увасабляюць ідэю ўніверсалізму і з'яўляюцца сутнаснай характарыстыкай беларускай культуры, утвараюць вось каардынат, якая забяспечвае Беларусі ўстойлівае сацыякультурнае развіццё і адпаведны ўзровень маральнасці і стабільнасці грамадства.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Бартнік, Ч.С. Тэалогія нацыі / Ч.С. Бартнік. – Чэнстахова, 1999.
2. Гарошка, Л. Што дало Беларусі хрысціянства? / Л. Гарошка // Беларуская думка XX ст.: Філасофія, рэлігія, культура: анталогія / укладанне, прадмова і апрацаванне: Ю.Гарбінскі. – Варшава, 1998. – С. 408 – 412.
3. Землякоў, Л. Рэлігія ў сучаснай Беларусі / Л. Землякоў, І. Жылінская // Беларускі гістарычны часопіс. – 2008. – № 6. – С. 3 – 12.
4. Конан, У. Хрысціянства ў гістарычным лёсе Беларусі / Уладзімір Конан // Беларуская думка XX ст.: Філасофія, рэлігія, культура: анталогія / укладанне, прадмова і апрацаванне: Юры Гарбінскі. – Варшава, 1998. – С. 565 – 588.

5. Крукоўскі, М.І. Бляск і трагедыя ідэалу / М.І. Крукоўскі. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 2004. – 352 с.
6. Мень, А. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь: лекции и беседы / А.Мень. – М., 1997. – 671 с.
7. Станкевіч, А. Хрысціянства і беларускі народ / А. Станкевіч // Беларуская думка XX ст.: Філасофія, рэлігія, культура: анталогія / укладанне, прадмова і апрацаванне: Юры Гарбінскі. – Варшава, 1998. – С. 346 – 353.

Уладыкоўская Любоў Мікалаеўна – кандыдат філалагічных навук, намеснік галоўнага рэдактара часопіса «Роднае слова».

УДК 271.2

С.А. Порозов (Барановичи)

ХРИСТИАНСТВО В ИСТОРИЧЕСКОЙ СУДЬБЕ РУССКОГО НАРОДА

В статье представлен оригинальный взгляд на культурно-историческую роль христианства в судьбе восточнославянских народов. Духовное наследие поколений обусловило необходимость создания и сохранения на современном этапе развитого гражданского общества на основе связи церкви с научным интеллектом, веры прошлого с настоящим.

Нами, восточными славянами, с момента принятия христианства развивалось по преимуществу византийская традиция взаимоотношений государства и церкви с ее специфически восточной мыслью, будто «…правительство может управлять всем, в том числе духовным творчеством» [2, с. 231]. Специфика этого процесса и в том, что мы приняли христианство и античную культуру не прямо из Греции и не на латинском языке, как это имело место на Западе, а во многом с помощью Болгарии и староболгарской литературы, как то «Шестоднев» Иоанна, Экзарха Болгарского, Изборник 1073 года и др. [3, с. 59 – 62]. Все это порою приводило к тому, что «…русская мысль, оторвавшись от источника, беспомощно барахталась в буквенных сетях болгарского перевода, … дрожа над каждой буквой и каждым знаком, в безнадежном буквализме, … готовая скорее отнести к еретичеству всякое проявление ищущей мысли, чем поддержать и удовлетворить духовное искание» [2, с. 227 – 236].

Последствия же церковной реформы и раскола в XVII веке серьезно ослабили церковь в материальном, организационном и в религиозно-идеологическом отношении. И, прежде всего, царская власть сильно притормозила мирское, безмерное стяжание и усиление церковью этих

своих свойств, которые она в лице Никона пыталась направить на возвышение духовной власти над светской [4, с. 135—193]. Однако при этом были подорваны и без того слабые, но в чем-то уже традиционные, старые обряды церковной жизни всего русского народа, как содержательные формы для его дальнейшего внутреннего духовно-личностного развития.

В угоду недальновидным политическим целям и по причине невежества были внутренне ослаблены в их духовно-энергийной сущности православная церковь, русский народ, государство, которые при всем своем внешнем подъеме и великолепии культивировали в себе уже ядовитые семена будущего развала и кровавых переворотов. В 1700 году, после смерти патриарха Андриана, Петр I упраздняет патриаршество, и уже почти до 1917 года церковь становится отраслью государственного управления, угождает и обслуживает потребы императорской власти, пресекающей ее, церкви, мирские стяжания и религиозно-идеологическую инертность [4, с. 200–228]. Подлинный, а не формально-официальный авторитет православной церкви и веры, их позитивное духовное влияние на народ начинают ослабляться еще до развала империи и гонений на церковь.

«В этих условиях русская церковь в ее эмпирической земной организации стала именно тем средоточением и основой религиозной жизни, откуда распространилось расслабление и упадок религиозного духа» [2, с. 38]. Став частью государства, Церковь включилась в его охранительную политику, перешла ее пределы и не стала голосом религиозной совести в отношении отрицательных свойств и действий самодержавной власти и тем самым не соблюла, не одухотворила внутреннее достоинство ее. Учитывая же болезненные претензии русского человека, обращенные к судьбе, к истории, к власти, к культурным ценностям, недоступным ему из-за невысокого качества личностно-нравственного сознания, его дисциплины, а также и то, что трансцендентные идеалы жизни потеряли свою святость и устремились к земному реальному своему осуществлению средствами человеческими и революционными, такая революция и свершилась, как чудесный скачок в лжерелигиозное антихристово царство социализма и коммунизма.

Революционный 1917 год принес для церкви восстановление долгожданного патриаршества, но вслед за этим и страшные гонения от большевиков, от которых мужественно и достойно принял мученическую судьбу патриарх Тихон, тем спасший церковь от гибели для возрождения ее.

Теперь наши восточнославянские народы снова перед трудным историческим выбором дальнейших путей развития. По существу, мы остались те же, со своими достоинствами и недостатками, но «каковы

идеалы и ценностные ориентации данного народа, обусловленные преимущественно его характером, таковы и его исторические судьбы» [6, с. 277]. И все же всем хочется лучшей судьбы. Поэтому связь ошибок и успехов в гордиевых узлах нашей истории следует терпеливо развязывать, чтобы меньше разрубать. Естественно, что эту проблему и современные наши проблемы мы не сможем решить без усиления роли, влияния и авторитета православной Церкви в обществе. Для этого нужно более решительно создавать необходимые, в том числе и правовые, условия и возможности для более широкого и активного участия Церкви в духовном воспитании и образовании не только детей и молодежи, но и всего нашего православного народа [7, с. 42]. Но и Церковь должна внутренне обновляться, чтобы стать подлинно неистощимой сокровищницей духовных идеалов в жизни каждого из нас и всего народа. Православная Церковь призвана быть совестью нашего общественного организма, не устраняться от вопросов политической жизни, а участвовать в их решении и давать им гласную и публичную оценку.

Судьба нашего общества во многом зависит от того, насколько успешно и своевременно мы будем осуществлять его улучшение, развитие. Мы должны создавать благоприятные условия для возникновения собственности простого труженика, работника и дать твердые гарантии ее существования и приложения. Все это через механизм социальных взаимодействий обеспечит нам создание действенной системы самоуправления народа – ядра будущего гражданского общества, которое в перспективе будет определять стратегию деятельности государства и принципы его деятельности тактической. На этом пути будут возрастать социальная и духовная зрелость человека, качество его личностно нравственного сознания, дисциплины. Будет восстанавливаться и крепнуть святое начало в душе русского человека Живительным и благотворным влиянием взаимодействий православной религии и Церкви с современным научным интеллектом, веры и разума, культуры прошлого и настоящего, культуры отечественной и мировой. Это предостережет нас от судьбоносных ошибок на нашем историческом пути, ибо «Если благодаря нашим ошибкам этот вопрос не может быть разрешен к вящей нашей славе, он будет разрешен к вящему нашему унижению» [8, с. 43].

Список источников и литературы

1. История средних веков: в 2 т.: учебник для вузов. – Т. 1. – М., 1990. – 507 с.
2. Введенский, А.И. Очерки истории русской философии / А.И. Введенский [и др.]. – Свердловск, 1991. – 563 с.

3. Громов, М.Н. Русская философская мысль X – XVII веков: учеб. пособие / М.Н. Громов [и др.]. – М., 1990. – 389 с.
4. Козлов, Ю.Ф. Союз короны и креста / Ю.Ф. Козлов. – Саранск, 1995. – 498 с.
5. Долгоруков, П.В. Петербургские очерки. Памфлеты эмигранта (1860 – 1867 гг.) / П.В. Долгоруков. – М., 1992. – 603 с.
6. Кессиди, Ф.Х. К истокам греческой мысли / Ф.Х. Кессиди. – СПб., 2001. – 407 с.
7. Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Опыт рассмотрения проблем прав человека и их нравственных основ в европейских религиозных сообществах / Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл // Проблемы управления. – 2008. – № 1 (26). – С. 42.
8. Соловьев, В. С. Русская идея / В. С. Соловьев. – СПб., 1991. – 97 с.

Порозов Святослав Афанасьевич – кандидат философских наук, Баранавичский государственный университет.

УДК 27-428

П.П. Можейко (Пинск)

АБЕРРАЦИЯ РАННЕХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

В статье анализируется конструктивная и деструктивная роль мировых религий в духовном развитии социума. Христианство, совершив на определенном историческом этапе интеллектуальную революцию в мышлении людей и придав истории динамизм, в условиях современного плюралистического общества постепенно утрачивает свои позиции, уступая их светской культуре. Вместе с тем люди всё чаще обращаются к раннехристианским традициям.

Не вызывает сомнения тот факт, что в последнее время принципиально новую роль в процессе взаимодействия разных культур и цивилизаций играют мировые религии. Сложившаяся ситуация диалога разных религиозных конфессий не только дает человечеству новую надежду, но и таит в себе большую опасность. Усиление влияния мировых религий способно сыграть как весьма конструктивную роль, задав человечеству новое духовное измерение, сформировав ценностные основания взаимодействия разных стран в XXI веке, так и чрезвычайно деструктивную, обострив и без того сложную ситуацию, акцентировав различие аксиологических установок между религиями и культурами.

Наше миропонимание и мироощущение немыслимы без применения аксиологических понятий и категорий, таких как свобода, социальная перспектива, причинность и смысл исторического процесса, общественный прогресс и им подобных. Соответственно, такое мировидение порождает систему ценностей, присущую нынешнему

техногенному обществу, составной частью которого является Беларусь. Сегодня, когда ЕС граничит непосредственно с Беларусью, для лучшего понимания процессов, происходящих на современном цивилизационном и географическом пространстве Европы, необходимо всестороннее исследование факторов, способствовавших становлению ценностей европейской культуры. В белорусском социуме произошел пересмотр стержневых идеологических ценностей, видоизменился взгляд на религиозное и культурное наследие.

Христианство интересно для нас хотя бы потому, что уже более тысячи лет оно играет огромную роль в истории культуры нашей страны и органически связывает своими ценностными установками Беларусь со странами, в которых христианство является доминирующей религией. Учитывая устойчивую тенденцию к возрождению этнического и религиозного самосознания нашего народа, которое наблюдается в конце XX – начале XXI веков, можно ожидать возрастания ещё большего интереса к христианству вообще и к христианским ценностям в частности. Это связано, в первую очередь, с тем, что большая часть населения Беларуси считает себя адептами христианской религии.

Можно быть воинствующим атеистом, ортодоксальным христианским богословом, просто верующим или неверующим, но нельзя отрицать того, что сознание нашего народа во многом формировалось под воздействием христианства. Поэтому вопросы, относящиеся к характеру мировоззрения и к формированию особой ментальности нашего народа, складывавшихся на протяжении длительного времени непосредственно под влиянием христианства, вызывают большой интерес у отечественной науки.

На мой взгляд, очень важно проследить значение религиозного фактора на становление базовых ценностей белорусского этноса и превращения их в национальную культурную традицию.

Несмотря на то, что христианская религия появилась более двух тысяч лет тому, распространение её до сих пор продолжается. Это говорит о том, что христианство в определённой степени является универсальным явлением, до настоящего времени встречающимся в разных уголках земного шара. Поэтому изучение процесса экспансии христианства во многие сферы средневекового белорусского общества позволяет выявить некоторые общие тенденции любой религии оказывать влияние на формирование базовых ценностей социума.

Христианство пришло на территорию современной Беларуси почти тысячу лет спустя после его появления на окраине Римской империи. В таком позднем, но, как показало время, своевременном появлении, были и свои преимущества. Уже закончились триадологические споры и

дискуссии о природе Иисуса Христа, были зафиксированы основные религиозные догматы и каноны. Тем самым, наш народ получил базовые ценностные установки, разработанные под сильным воздействием христианства, уже в сложившемся виде, без разрушительных не только для клира, но и для всего народа богословских споров.

Христианизация белорусских земель в Средневековье имела далеко идущие последствия на дальнейшее развитие практически всех сфер белорусского социума на большом историческом отрезке и продолжает оказывать влияние, пусть и имплицитно, вплоть до нашего времени. Становление единой государственной религии способствовало усилению общественных связей, а также экономической интеграции, особенно в период феодальной раздробленности. Христианство способствовало дальнейшему укреплению семьи и её интеграции как социальной группы. Догматика христианской религии стала основой управления поведением белорусского средневекового социума, легитимируя и укрепляя его традиционные формы. Взгляд Ле-Гоффа на ценностные приоритеты того времени таков: «Долгое средневековье – это эпоха господства христианства, являющегося одновременно и религией, и идеологией» [2, с. 35]. Христианство, рассматривая Церковь как союз верующих, как религиозную цельность, способствовало обоснованию и усилению национального единства. Христианская религия, особенно в раннее Средневековье, несмотря на свое негативное отношение к богатству, закрепляет институт собственности, поскольку табуизация священных предметов и мест, принадлежащих Церкви, переносится мирянами по аналогии на частное владение. Из всего вышеперечисленного можно обоснованно сделать вывод, что христианизация белорусских земель способствовала становлению и развитию принципа социальной непрерывности, который служит гарантом соответствующей идентичности социума. С закреплением на белорусских землях христианского мировоззрения, переосмысливается отношение к человеческой истории, придается глубина историческому измерению. Если предшествующие исторические анналы основное внимание направляли лишь на прошлое, совершенно игнорируя настоящее, то христианская религия постулирует мысль, что прошлое обретает историчность и значение лишь во взаимосвязи с будущим. Для христианства история – это, прежде всего, творческое взаимодействие и диалог людей с Богом. Не случайно практически в каждом монастыре были свои летописцы. Благодаря христианству рождается новая концепция исторического процесса в глазах средневекового летописца. Трактуя историю как линейный процесс, христианство совершает интеллектуальную революцию в мышлении, придаёт креативность

общественной жизни. В истории появляется динамизм. Каждое событие занимает свое особое место в истории. Все события истории уникальны и неповторимы [1, 1 Петр. 3: 18, с. 175].

Человек получает цель и средства её достижения через свою творческую деятельность. История рассматривается как процесс, где у каждого человека появляется уникальная возможность приблизиться через свои действия к Богу, то есть стать более совершенным. Риккерт писал по этому поводу следующее: «Понятие исторической индивидуальности образуется ценностями и фактами, свойственными цивилизации, к которой они принадлежат. Исторический процесс потому есть непрерывная отсылка к ценностям» [6, с. 23]. Такой подход к трактовке исторического процесса закладывал основы для самореализации личности в различных сферах деятельности, что до сих пор является одной из основных характеристик белорусского социума.

Христианство принесло новое осознание исторического динамизма, логики в истории, которая является скорее линейной, а не цикличной, потому в ней нет, и не может быть ничего случайного и малозначимого, каждое мгновение наполнено смыслом. Христианские теологи впервые взглянули на жизнь человечества как на целостный исторический процесс, что нашло отражение в изменении миропонимания белорусского средневекового этноса.

Общеизвестно, что язык – не только знаковая система, но он является носителем представлений и выражает систему ценностей определенной эпохи. Эти функции достаточно успешно выполняла в Средние века в Европе латынь, которая была не только языком культурного и межэтнического общения, но играла и интегрирующую роль. Майбурд замечает по этому поводу следующее: «Была единая христианская общность народов, в которой все грамотные люди говорили и писали на одном языке – латыни» [5, с. 37]. Уникальность Беларуси в том, что на протяжении всей своей многовековой истории на её территории встречались и взаимодействовали две основные деноминации христианства: православие и католицизм. Как известно, основным богословским языком католицизма является латынь. Таким образом, благодаря латыни отечественные мыслители получили доступ ко всему интеллектуальному наследию античности и средневековья.

Огромную роль христианская религия оказала на развитие письменности в белорусских землях. Письменная фиксация догматического корпуса появляется вместе с разработкой соответствующего понятийного аппарата новой религии. Хотя главной ценностью остается устное слово, но развитию письменности христианская церковь придаёт огромное значение, не без основания

считая, что распространение догматического корпуса христианской религии среди неофитов напрямую связано с распространением письменного слова. Ле-Гофф замечает: «В появлении новых ценностных ориентаций и новой практики особо заметен прогресс письменности» [3, с. 35].

Одной из ведущих функций средневековой церкви была функция сохранения и трансляции знания, а положения христианской догматики стали той методологической и интеллектуальной основой, на которой могла строиться система знаний. Причем церковь иногда вынуждена была скорее способствовать сохранению знания, чем мешать его развитию. Одной из форм послушания в монастырях была переписка книг. Острая нужда в образованных теологах послужила одним из факторов становления университетов. Нужно отметить, что интеллектуальная деятельность христианских богословов оказала огромное влияние на развитие гуманитарных наук, методологическую основу которых долгое время составляли правила и подходы, разработанные средневековыми христианскими мыслителями.

Христианская теология создала единую картину мира и единую систему наук, правда, входивших составной частью в средневековую философию, что не помешало впоследствии выделению и становлению многих дисциплин как самостоятельных.

Со временем христианство утрачивало свои доминирующие позиции не только в нашей стране, но и во всем мире, уступая их светской культуре. «Область традиции и авторитета, церковной и родительской власти вынуждена была отступать» [4, с. 628]. В современной Беларуси происходит возврат к ценностным установкам раннего христианства, что, на мой взгляд, заслуживает всяческого одобрения и свидетельствует о том, что христианство продолжает играть важную роль в нашем обществе. Тойнби сделал по этому поводу следующее замечание: «Эти два слова – «Иисус Христос» – имеют неоценимое значение для нас и будут, рискну предсказать, всё так же важны для человечества и две, и три тысячи лет спустя» [7, с. 404]. Правда, при этом необходимо помнить, что в плюралистической культуре современного белорусского социума нельзя абсолютировать и насильно навязывать положения любой отдельно взятой религиозной традиции, так как это приведёт к аномии.

Список источников и литературы

1. Библия. – Минск, PICORP, 1996. – 294 с.
2. Гофф, Ле-Ж. Средневековый мир воображаемого / Ле-Ж Гофф. – М.: Прогресс, 2001. – 440 с.

3. Гофф, Ле-Ж. С небес на землю. Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе в XII – XIII веках / Ле-Ж. Гофф // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1991. – С. 25 – 44.
4. Лотман, Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство, 2004. – 704 с.
5. Майбурд, Е.М. Введение в историю экономической мысли. От пророков до профессоров / Е.М. Майбурд. – М.: Дело, 2000. – 560 с.
6. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
7. Тойнби, А.Дж. Цивилизация перед судом истории: сборник / А.Дж. Тойнби. – М.: Рольф, 2002. – 592 с.

Можейко Павел Павлович – старший преподаватель, Полесский государственный университет.

УДК 316:2-057.87

З.И. Макаревич (Витебск)

ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОСТИ В СРЕДЕ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ

В статье дан анализ состояния религиозности в среде студенческой молодежи на основе социологического опроса студентов пятого курса Витебского государственного университета имени П.М. Машерова. Показан рейтинг отдельных ценностных ориентаций.

Анализ процесса социализации личности всегда является важнейшей задачей социологической науки. В современном обществе наблюдается взаимодействия двух типов культур: светской, непосредственно формирующей современное общественное сознание, и конфессиональной, актуализирующейся в условиях усиления культурного и политического влияния религии. Эта ситуация охарактеризована как «ассиметрия репрезентативности культур» светского и религиозного типа в социальном пространстве [1, с. 273]. Социологи, изучающие проявление феномена религии в обществе, продолжают задаваться вопросом, каков минимум соответствия религиозным требованиям, с которого человека можно считать принадлежащим к религиозному течению; насколько религия влияет на наличный светский паттерн сознания молодого поколения. В ходе проведенных в январе – марте 2009 г. пилотажного исследования был опрошен контингент студенческой молодежи 20 – 22 лет Витебского государственного университета им. П.М.Машерова.

Для построения эмпирико-аналитической модели вариантов взаимодействия светской и религиозной культуры ученые используют типологию реливантности А. Шютца [4, с. 193], позволяющую изучить, как представители разных социальных групп через призму своего субъективного видения мира интерпретируют объективные объекты и явления. Одна из позиций предполагает максимальную релевантность религии и религиозной культуры в жизненном мире личности. Ценностной доминантой здесь выступает религиозная вера, сочетающаяся с религиозной и конфессиональной самоидентификацией. Среди опрошенной молодежи 75,0 % определили себя как верующие, в том числе: верующие в Бога – 61,9 %; верующие в сверхъестественные силы – 13,1 %). 88,09 % из числа верующих самоидентифицировали себя как христиане.

Следующая позиция предполагает изучение места и роли религии в системе ценностных ориентаций личности. Исследования выявили рейтинг следующих ценностей: семейное счастье (64,29 %); материальный достаток, богатство (46,43 %); физическое здоровье (46,43 %); любовь (40,48 %); образованность (40,48 %); интеллектуальное и духовное совершенство (39,88 %); мир в обществе, стране (27,98 %); личная свобода (26,19 %); вера в Бога (19,05 %); честь и достоинство (16,07 %); вера в себя (15,48 %). Веру в людей выделили 4,76 %.

Эти факты являются подтверждением происходящих процессов секуляризации, как явления, которому характерно ослабление ориентации индивида, группы и всего общества на сверхъестественные инстанции и силы и утрата доминирующих позиций традиционных религиозных ценностей в различных сферах общественной жизни и вытеснение их новыми, светскими. В религиозном образе бытия вещи и предметы всегда означают нечто большее, чем представляются на первый взгляд. В каждом явлении мира проступает невысказанное, то, что трансцендирует (выступает за границы) природы. Существует и другой образ бытия – «профанный», в котором преобладает функциональный подход. Современный молодой человек десакрализует свой мир смысла. Преобладающие ответы на вопрос «Что или кто побудили Вас обратиться к вере?» таковы: 53,57 % опрошенных надеются в жизненных ситуациях на помощь Бога, святых; 32,74 % считают, что вера дает душевный покой, смысл жизни. После окончания вуза 72,62 % репрезентантов намерены посвятить свою жизнь семье, 55,36 % – работе по специальности, 40,48 % – заботе о своем здоровье, повышению благосостояния любым путем – 22,02 %, научной деятельности – 5,95 %, служению Богу, церкви, секте – 3,57 %.

Профанный образ жизни не укореняется в трансцендентности, не основывается на тайне, но понимается человеком, как делателя самого

себя, своего будущего, мира в целом. На смену традиционной религиозности приходит формальная религиозность. Традиционная религиозность выполняет важнейшие социальные функции: соединение этнической, этнопсихологической и культурной целостности народа и личности. Формальная религиозность – эта форма внешней религиозности, где нет стремления к реализации религиозных переживаний. В условиях формализации социальных связей и отношений, увеличения свободы выбора люди «обращаются к определенному вероисповеданию не потому, что они стали искренне верующими, а потому, что это самый удобный источник правил, порядка и общения» [2, с. 327].

В социологии религии выделились две основные методологические позиции для определения религиозности:

1. Строгое соблюдение канонической чистоты и полноты образа действий и образа мысли (особенно в православии) – этот критерий показывает «глубину» верования, а не направленность. «Глубина» по отношению к православию – это воцерковленность. В.Ф. Чесноковой [3, с. 112] была разработана методика расчета индекса воцерковленности (В-индекса) для православных верующих, основанного на пяти показателях религиозного образа жизни. Ответы респондентов распределились следующим образом (постоянно): 1) посещение храма – 7,74 %; 2) исповедь – 6,55 % и причастие – 0,55 %; 3) чтение Евангелия ежедневно – 2,98 %; 4) молитва – 22 %; 5) пост – 4,76 %.

2. Осознание человеком себя принадлежащим к данной конкретной религии, тип религиозности у опрошенных студентов определялся как функция следующих аргументов:

1) Самоидентификация респондента: А) отношение человека к религии вообще: неверующий, без стремления стать ближе к Богу – 1,79 %; неверующий, со стремлением стать ближе к Богу – 5,95 %; безразличный к религии, атеист – 3,57 %; критически, скептически относящийся к религии, атеист – 1,79 %; верующий в Бога – 61,9 %; верующий в сверхъестественные силы (в общение с духами, магию, знахарство, гадание, колдовство, астрологию) – 13,1 %; и затрудняетесь ответить – 12,5 %. Эти цифры позволяют сделать вывод, что студентам, получающим светское образование, присуще религиозное мировоззрение, т.к. 75 % опрошенных определили себя в качестве верующих и немного более 7 % относят себя к атеистической позиции. Б) конфессиональная самоидентификация: к православию себя относят 77,38 %, к католицизму – 9,52 %, к протестантизму – 1,19 %.

2) Определенный круг мировоззренческих представлений: А) вера в Бога (как сверхъестественного субъекта, влияющего на мир и человеческую жизнь) – 53,57 %; Б) влечет все, что связано с высшими

силами – 12,5 %; В) признание догматов того или иного религиозного вероучения: верят в загробную жизнь и стремятся подготовиться к ней – 11,31 %; стремятся воссоединиться с Богом, соответствовать божественному предназначению – 4,76 %.

Низкий уровень знания религиозных догматов свидетельствует о доминировании в сознании нерелигиозной картины мира.

3) Совокупность определенных практик (повторяемых социальных действий, элементов поведения и образа жизни):
А) постоянно посещают храм (участвуют в богослужениях) только 7,74 % опрошенных, не посещают вовсе – 26,19 %; Б) участвуют в обрядах и таинствах: причастии 0,55 %(постоянно), 14,29 (от случая к случаю), 74,40 % (нет); исповеди – 6,55 %, 17,86 % и 70,24 % (соответственно); В) в семьях 76,8 % опрошенных есть Библия или молитвенники: ежедневно читают – 2,98 %, несколько раз в год – 22 %, не читают – 54,17 %; Г) регулярно молятся 22 % опрошенных студентов, от случая к случаю – 42,86 %, и не осуществляют данную культовую деятельность – 30,95 %; Д) соблюдают пост 4,76 % (постоянно), 14,88 % (от случая к случаю) и не соблюдают – 76,79 %;
Е) постоянно отправляют все религиозные праздники – 17,86 %, отдельные религиозные праздники по традиции – 32,74 %, от случая к случаю – 44,05 % и 19,5 % не участвуют в отправлении религиозных праздников.

Таким образом, «секулярный верующий» – носитель достаточно парадоксального сознания: при декларировании себя верующими в Бога (61,9 %), высокой оценке роли религии в сохранении традиции и культуры (47 %), признании нравственной функции религии (более 72 %) такие верующие не живут церковной жизнью.

71 % опрошенных студентов ответили «да» на вопрос о необходимости современному специалисту и члену общества изучения социально-гуманитарного курса (предмета) «Религиоведение», 20 % считают необходимым расширение его тематики. Данная дисциплина помогает личности выбрать приемлемое для своего внутреннего мира мировоззрение, основывающееся на толерантности. На вопрос «Как вы относитесь к другим религиозным конфессиям, к которым сами не принадлежите?» отвечают: не принимаю, но отношусь терпимо – 10,12 %; безразлично – 26,19 %; уважительно, они имеют право на существование – 69,05 %. Толерантность – это то, что нужно культивировать как духовное наследие всех предшествующих поколений человеческого рода.

Культура информационного общества не снимает противоречий между верой и знанием, наукой и мистикой. Студенты получают и распространяют доказательное знание о природе, обществе и человеке,

имеющее гуманистический идеал – идеал личности, преобразующий мир свободным творчеством.

Список источников и литературы

1. Лебедев, С.Д. Религиозность в поисках «рубикона» / С.Д. Лебедев // Социологические исследования. – 2005. – № 3.
2. Фукуяма, Ф. Великий разрыв / Фукуяма. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2001.
3. Чеснокова, В.Ф. Воцерковленность: феномен и способы его изучения / В.Ф.Чеснокова // Десять лет социологических наблюдений. – М.: Издательство Фонда « Общественное мнение» , 2003.
4. Шютц, А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / А. Шютц. – М.: Издательство фонда общественное мнение, 2003.

Макаревич Зоя Ивановна – старший преподаватель кафедры философии Витебского государственного университета иени П.М. Машерова. Преподает курс «Религиоведение».

УДК 27-662.3

А.В. Дорогенский (Пинск)

КОММУНИКАЦИОННЫЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ МОЛОДЕЖИ В ПРАВОСЛАВНОЙ ОБЩИНЕ

В статье анализируются проблемы, стоящие на пути нравственного возрастания молодежи, воспитанной (или воспитываемой) вне глубокой православной семейной традиции.

В пасхальном послании Святейшего патриарха Московского и всея Руси Кирилла одной из важнейших тем, стоящих перед Церковью, обозначена проблема духовного развития молодежи и участия молодежи в жизни Церкви и общества. Крепкий нравственный фундамент, заложенный в сознание молодежи сегодня, – залог успешного будущего развития Беларуси, России, Украины. Цель статьи – проанализировать проблемы, стоящие на пути нравственного возрастания молодежи, воспитанной (или воспитываемой) вне глубокой православной семейной традиции.

Проблемы легко иллюстрируются динамикой состава воскресных школ и молодежных организаций в рамках православных общин (автор некоторое время был причастен к работе приходской воскресной школы). Начальные классы воскресных школ (6–9 лет) полны детей. В следующей возрастной группе (10–12 лет) детей становится меньше, а в возрастной

группе 12–15 лет детей остается совсем немного (и это в основном девочки или дети «труждающихся» в храме), хотя церковные службы многие из них продолжают посещать. Снижается активность подростков и в самой приходской жизни. Вместе с тем, очевидным является то, что именно в рамках религиозной социализации подростка внутри православной общины и закладывается тот нравственный фундамент, на который может опереться здание жизни молодого человека.

Диагностика проблемы. Выскажем гипотезу: уменьшение количества учеников воскресных школ и снижение активности участия детей старшей возрастной группы (12–15 лет и старше) в приходской жизни происходит, в частности, *из-за неучета специфики социализации подростков и распространения на них общих механизмов религиозной социализации взрослых прихожан*.

Под *религиозной социализацией* мы понимаем процесс корректировки ценностно-нормативной структуры личности прихожанина путем усвоения им новых ценностей, норм и ориентиров в ходе участия в жизни Церкви и внутриобщинной коммуникации. В этом процессе исключительную роль играют два аспекта: *мотивационный и коммуникативный*. Эти аспекты взаимосвязаны.

Структуру мотивации прихожанина целесообразно представить в двух уровнях. Во-первых, однозначно выделяются *мотивы*, вырастающие из личных духовных потребностей православного христианина. В цепочке *«диагностика духовной ситуации – духовные потребности – мотивы – цели – результат – диагностика духовной ситуации»* каждый компонент должен соответствовать соседним двум, находиться с ними в гармонии. В этом случае можно говорить об осмысленности и полноте духовной жизни прихожанина. Структура духовных потребностей и мотивов динамична, их содержание корректируется по мере обретения духовной цельности личности. Основными мотивами можно считать исцеление собственной греховной природы, стяжание смирения («духа мирна»), ощущение единства с Христом, обретение духовной цельности («целомудрия») и устроение своей повседневной жизни в соответствии с установлениями православной веры. Значимыми факторами формирования мотивационной структуры православного прихожанина являются личное переживание греховной поврежденности собственной природы как духовной болезни, врачуемой только Христом, «памятование» о смерти и предстоящем Суде, отношение к земной жизни как подготовке к вечному существованию, страх (тревога) перед вечным же осуждением. Мотив *исцеления собственной греховной природы, искоренения в себе греха ради «жизни будущего века»* полагается нами ключевым, интегрирующим всю ценностно-нормативную и

мотивационную структуру личности воцерковляющегося православного христианина.

Во-вторых, можно выделить вторую группу мотивов, связанных с гармоничным процессом коммуникации в рамках прихода. Поскольку коллективное групповое («соборное») действие для православного христианина имеет не менее важное значение, чем индивидуальное духовное развитие, прихожанин ориентирован на восприятие и быстрое усвоение общепринятых в общине норм поведения, стандартов языка и основных тем для коммуникации. Эти стандарты, нормы и темы задаются в целом общим порядком обрядовой коммуникации, основанной на православном богослужении и использовании в нем церковнославянского языка. В идеале процесс религиозной социализации предполагает, что православный христианин постепенно, но неуклонно проникает в суть богослужения, овладевает церковнославянским языком, что только и дает ему возможность переводить богослужебные тексты в пространство индивидуальных смыслов, делать процесс общения с Богом неформальным и эмоционально насыщенным. Справедливости ради следует отметить, что наблюдается это явление не всегда, что порождает проблему *формальной обрядовости* среди прихожан. Поскольку религиозная социализация требует унификации коммуникативных процедур, для взрослого прихожанина не составляет проблемы подражать обрядовым практикам, даже не вдаваясь глубоко в смысл совершаемых действий. При этом непонимание не представляется проблемой для взрослого, поскольку его жизненный опыт свидетельствует о существовании непонятных явлений или действий, которые он должен и может совершать, даже не понимая их сути.

Ситуация меняется, когда объектом религиозной социализации является молодежь подросткового возраста, не выросшая в рамках глубокой семейной религиозной традиции. Следует отметить, что первичная социализация этих детей уже прошла, и религиозная социализация, носящая вторичный характер, накладывается на уже усвоенную систему норм и ценностей. Более того, необходимо учитывать и тот факт, что вторичная социализация подростков, молодых людей осуществляется по преимуществу в рамках светских учреждений образования.

Поэтому противоречия возникают по двум направлениям: **во-первых, по линии, разделяющей итоги первичной социализации и направления религиозной социализации, и, во-вторых, между ценностно-нормативными компонентами религиозной и светской социализации.**

Мотивационный конфликт в процессе религиозной социализации молодежи вытекает из того, что на данном этапе мотив исцеления

собственной греховной природы, искоренения в себе греха ради лучшей участи в посмертном бытии, мотив памятования о смерти вступает в противоречие с жизнеутверждающими мотивами молодого человека, перед которым земной мир раскрывается во всем многообразии его красок, отношений и возможностей для творческого внешнего делания. Именно сопряжение активных творческих интенций молодежи с ценностями и нормами религиозного воспитания должно быть, по нашему мнению, основной задачей религиозной социализации. Доминирующими на этом должны стать жизнеутверждающие мотивы активного со-работничества Бога и человека в деле благоустройства мира (благоустройства в самом широком понимании этого слова). Молодого человека, переросшего рамки рождественского рукоделия, пасхальных утренников и поучительных сказок и историй, необходимо вовлекать в деятельность функционирующих в рамках прихода клубов исторической реконструкции, творческих мастерских, спортивных секций, курсов кройки и шитья и т.д. и т.п., где молодежь сможет реализовать свой огромный творческий потенциал и извлечь пользу, в том числе, и для прихода, и для себя. Мотив утилитарной полезности в этом возрасте также становится одним из ведущих.

Именно эта творческая деятельность дает молодому человеку возможность обретения первого опыта личного общения с Богом в молитве, ощущения участия и помощи Божией в его земных богоугодных делах. И здесь крайне важным представляется недопущение формальной обрядовости в среде молодежи, особенно чувствительной к вопросам смысла и цели совершаемых действий. Возможно, стоит подумать над сборниками коротких просительных и благодарственных молитв на русском и белорусском языках, учитывающих специфику жизненного опыта молодого человека, ведь опыт молитв на современных языках существует в Православной Церкви. Может быть, имеет смысл реализовать на практике какие-то варианты молодежных богослужений (молебнов, акафистов), с большей долей современноязычных текстов.

Все это будет способствовать поэтапному расширению сферы личностных духовных смыслов молодого православного христианина, постепенному усвоению духовного опыта Православия, православного богослужения и церковнославянского языка, его постоянному участию в делах православной общины.

Дорогенский Андрей Вячеславович – кандидат философских наук, заведующий кафедрой гуманитарных наук, философии и права Полесского государственного университета.

УДК 272/273(476)

А.Ф. Літвіновіч (Мінск)

ДА ПРАБЛЕМЫ ФАРМІРАВАННЯ ГІСТАРЫЧНАЙ, КУЛЬТУРНАЙ І НАЦЫЯНАЛЬНАЙ СВЯДОМАСЦІ БЕЛАРУСКАГА КАТАЛІЦКАГА ДУХАВЕНСТВА (КАНЕЦ XIX – ПАЧАТАК XXI ст.)

В статье сделан анализ факторов складывания культурного, религиозного и национального сознания белорусов. Подчеркивается роль выдающихся представителей белорусской католической интеллигенции в истории белорусского народа. Очерчивается перспектива межконфессионального диалога между православной и католической церковью.

Католікі з'яўляюцца інтэгральнай, арганічнай часткай беларускага народа. Продкі многіх з нас належылі да католікаў усходняга або заходняга абраду. Каталіцызм і католікі Беларусі адыгрывалі і адыгрываюць важную ролю ў гістарычных і культурных працэсах на Беларусі. На гэта маецца шэраг прычын.

Па-першае, з прыходам каталіцызму, пачынаецца шырокае і глыбокае знаёмства на нашых землях з еўрапейскай сістэмай адукацыі, шырока распаўсюджвацца асвета, завозіцца разнастайная літаратура на многіх еўрапейскіх мовах. Каталіцкія (асабліва езуіцкі) ордэны шмат зрабілі для будаўніцтва касцёлаў і манастыроў, а з імі – і распаўсюджання стылю барока на Беларусі. Узмоцнена будуюцца мураваныя будынкі, больш трывалыя, надзейныя і даўгавечныя за драўляныя. Дзякуючы каталіцкай і грэка-каталіцкай канфесіям мы маем цяпер на Беларусі цудоўныя ўзоры архітэктуры і мастацтва (іканапіс, скульптура і інш.).

Па-другое, каталіцкая канфесія – адна с самых буйных на Беларусі, да яе належыць, па некаторых даных, 500–700 тыс. вернікаў [11, с. 235].

Па-трэцяе, многія прадстаўнікі каталіцкай царквы і католікі з'яўляліся і з'яўляюцца мясцовымі ўраджэнцамі, былі і ёсць нашымі вядомымі і выдатнымі дзяржаўнымі, палітычнымі і культурнымі дзеячамі, беларускімі або польска-беларускімі паэтамі, пісьменнікамі (Я. Радзівіл, Я. Хадкевіч, Л. Сапега, В. Дунін-Марцінкевіч, Я. Чачот, В. Каратынскі, Ф. Багушэвіч, Я. Купала, А. Станкевіч, В. Гадлеўскі, Ядзвігін Ш. (А. Лявіцкі), Цётка (А. Пашкевіч), П. Мядзёлка, К. Сваяк (К. Стаповіч), Я. Драздовіч, Г. Далідовіч, М. Дукса, Ф. Янушкевіч, Я. Янушкевіч, Я. Шунейка, К. Лялько і інш.).

Ні ў якага іншага славянскага народа ў XIX – першай палове XX стст., напэўна, не ішло так цяжка фарміраванне гістарычнай, культурнай і нацыянальнай свядомасці, як у беларускага. Гэта было абумоўлена шэрагам ваенна-палітычных, гістарычных, культурных, этнічных і іншых фактараў яго развіцця. Тое ж самае можна сказаць пра фарміраванне гістарычна-культурнай і нацыянальнай свядомасці такога адукаванага, культурнага і, бадай, перадавога ў нацыянальна-этнічным сэнсе слоя беларускага народа, як каталіцкае духавенства.

Вывучэнне гэтага пытання дазваляе больш грунтоўна вызначыць ролю беларускага каталіцкага духавенства ў развіцці гістарычнай, культурнай і нацыянальнай свядомасці не толькі беларускіх католікаў, але і наогул беларусаў у цэлым, бо адраджэнне адной часткі беларусаў (праваслаўнага веравызнання) неаддзельнае ад адраджэння другой часткі (каталіцкага веравызнання абодвух абрадаў).

Верагодна, не будзе памылкай сцвярджаць, што менавіта католікі ўсходняга і заходняга абраду пачалі беларускае адраджэнне XIX ст. [5, с. 84 – 8 5]. А. Станкевіч тлумачыць апазіцыйнасцю католікаў да царызму і палітыкі русіфікацыі, пераследам імперскай адміністрацыяй уніятаў і католікаў лацінскага абраду, а таксама высокім узроўнем асабіста-індывідуальнай і нацыянальнай самасвядомасці каталіцкай інтэлігенцыі, уплывам на яе светапогляд еўрапейскага дэмакратычнага і нацыянальна-вызваленчага руху [5, с. 86].

Нягледзячы на розныя перашкоды, у канцы XIX – пачатку XX ст. (Б.Эпімах-Шыпіла, і інш.) на нашай этнічнай тэрыторыі ішло павялічэнне колькасці ксяндзоў з беларускай гісторыка-культурнай і нацыянальна-этнічнай свядомасцю. У пачатку XX ст. яны намагаліся перавесці ў сваіх парафіях набажэнства з польскай на беларускую мову.

Сярод фактараў і прычын росту гістарычна-культурнай і нацыянальнай свядомасці наступныя.

Па-першае, дзейнасць шэрагу устаноў, у прыватнасці, Пецярбургскай каталіцкай духоўнай акадэміі (1914 – 1918) і каталіцкай семінарыі, якія рыхтавалі святароў для беларускіх губерняў. У гэтых навучальных структурах атрымалі сваю загартоўку ў нацыянальна-этнічным сэнсе многія беларускія ксяндзы (А. Цікота, П. Пякарскі, В. Гадлеўскі і інш.). Вялікі ўплыў на будучых прыхільнікаў беларусізацыі касцёла аказаў таксама гурток прафесара Браніслава Эпімах-Шыпілы. Б. Эпімах-Шыпіла быў адным з першых, хто закладваў падмурак нацыянальнага Адраджэння беларусаў канца XIX – пачатку XX ст., здолеў выхаваць шэраг нацыянальна свядомых беларускіх рэлігійных дзеячаў. Яго заслуга вельмі вялікая ў беларускім Рэнесансе Найноўшага часу.

Адным з галоўных фактараў стала рэвалюцыя 1905–1907 гадоў у Расійскай імперыі. Яна адкрыла магчымасць больш свабодна развіваць нацыянальныя мовы і культуры народаў Расійскай імперыі. Таму беларускае каталіцкае духавенства больш актыўна дзейнічае ў нацыянальна-культурнай сферы, уводзіць казанні ў касцёле па-беларуску, друкуюе на беларускай мове катэхізмы і іншыя набожныя кніжкі.

Большасць беларускіх ксяндзоў былі выхадцамі з народа, любілі свой народ, яго мілагучную мову, багатую і самабытную культуру, добра ведалі народны быт, звычаі, традыцыі, стваралі на роднай мове вершы (А. Астрамовіч (паэт Андрэй Зязюля), К. Стаповіч (паэт Казімір Сваяк) і інш. Менавіта традыцыйная культура (розныя тыпы паселішчаў, сялянскае жыллё, земляробчыя звычаі і земляробчыя прылады працы, традыцыйныя промыслы і рамёствы, нацыянальная кухня, сямейны і грамадскі быт, адрозны ад іншых этнасаў, уласны народны тэмперамент, характар, псіхалогія, менталітэт і галоўнае – народная духоўная культура: разнастайныя жанры вуснапаэтычнай творчасці (казкі, паданні, анекдоты, былічкі, замовы, прыказкі, прымаўкі і г.д.), песні (каляндарна-абрадавыя, сямейна-абрадавыя, па-за абрадавыя і інш.) служылі фарміраванню культурнай і нацыянальна-этнічнай свядомасці беларускіх ксяндзоў.

Рухала беларускімі ксяндзамі і пачуццё ўласнай чалавечай і нацыянальнай годнасці. Яно прымушала іх стаць упоравень з прадстаўнікамі іншых народаў і садзейнічаць таму, каб беларусы занялі “пачэсны пасад” паміж еўрапейскімі народамі. Прыкладам для мясцовых ксяндзоў служылі поспехі на ніве гістарычнага, нацыянальна-культурнага развіцця і адраджэння канца XIX – пачатку XX ст. нашых суседзяў (літоўцаў, латышоў, палякаў, украінцаў).

Для іх не быў сакрэтам той факт, што беларусы ў гістарычных і культурных працэсах Усходняй Славіі XIII – XVII стст. нярэдка выступалі лідэрамі, займаючы вядучыя пазіцыі ў літаратуры і выяўленчым мастацтве ўсходнеславянскіх народаў [6, с. 329].

З абвяшчэння суверэнітэту Рэспублікі Беларусь адкрыліся больш спрыяльныя ўмовы для дзейнасці каталіцкага духавенства. Многія ксяндзы праходзяць навучанне ў спецыяльных духоўных установах Беларусі. Гэта дае магчымасць забяспечваць касцёл мясцовымі кадрамі. Вучоным, у тым ліку польскім, вядомы той факт, што беларускія католікі ў сваёй аснове ёсць карэнныя жыхары нашай айчыны і не з’яўляюцца перасяленцамі з этнічна польскіх зямель, бо масавага перамяшчэння польскага насельніцтва на тэрыторыю Беларусі ніколі не было. Таму беларуская дзяржава, культурна-грамадскія арганізацыі зацікаўленыя, каб католікі, якія пражываюць у Рэспубліцы Беларусь, хутчэй інтэграваліся ў беларускае грамадства. Беларусам, падзеленым на некалькі канфесій,

больш, чым якому іншаму народу Еўропы патрэбна нацыянальнае адзінства. На гэта працуе пераклад у касцёлах набажэнства на беларускую мову, выданне на роднай мове беларусаў адпаведных кніг і часопісаў, выхаванне вернікаў ў духу павагі і любові да беларускай дзяржавы, мовы тытульнай нацыі, яе звычаяў, традыцый. Каталіцкая літаратура можа выдавацца як кірылічнымі, так і лацінскімі літарамі (праўда, ў беларускай транслітарацыі).

Апошні час палепшыліся ўзаемадачыненні паміж Рускай Праваслаўнай Царквой і Ватыканам. Склаліся як ніколі раней спрыяльныя ўмовы для супрацоўніцтва канфесій. Будзем спадзявацца, што ў недалёкай будучыні сустрэнуцца на беларускай зямлі вышэйшыя царкоўныя іерархі: Папа Рымскі і Патрыярх Рускай Праваслаўнай Царквы. Заява прэзідэнта Беларусі, што ўлада будзе падтрымліваць касцёл на Беларусі, адкрывае яму новыя гістарычныя перспектывы.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Беларуская думка XX стагоддзя = Myśl białoruska XX wieku: Філасофія, рэлігія, культура: анталогія. – Варшава, 1998. – 741 с.
2. Гарбінскі, Ю. Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя / Ю. Гарбінскі. – Мінск, 1999. – 721 с.
3. Канфесіі на Беларусі: гісторыя, сучаснасць: зб. матэрыялаў міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі (Брэст, 7 – 8 кастрычніка 2004 г.). – Брэст, 2005. – 325 с.
4. Конан, У. Адам Станкевіч і беларускае каталіцкае адраджэнне / У. Конан // Роля асобы ў жыцці і дзейнасці хрысціянскіх цэркваў Беларусі ў XX ст. – Мінск, 2000. – С. 59 – 64.
5. Конан, У. Ксёндз Адам Станкевіч і каталіцкае Адраджэнне ў Беларусі / У. Конан. – Мінск, 2003. – 127 с.
6. Культурология: учебное пособие. – 3-е изд., испр. – Минск, 2007. – 368 с.
7. Овсиенко, Ф. Г. Католицизм: учеб. пособие / Ф. Г. Овсиенко. – М., 2005. – 314 с.
8. Ситкевич, С.А. Польское подполье на территории западных областей Беларуси (1939 – 1954): монография / С.А.Ситкевич, С.А.Сильванович, В.В.Барабаш, Н.А.Рыбак. – Гродно, 2004. – 344 с.
9. Станкевіч, А. Вітаўт Вялікі і беларусы / А. Станкевіч // Спадчына. – 1990. – № 4.
10. Станкевіч, А. Расказы з гісторыі Беларусі для школы і народу / А. Станкевіч // Хрысціянская думка. –1993. – № 1 – 3.
11. Скарыніч: Літаратурна-навуковы гадавік. – Вып. 1. – Мінск, 1991. – 238 с.
12. Ярмусик, Э.С. Католический Костёл в Беларуси в 1945 – 1990 годах: монография / Э.С. Ярмусик. – Гродно, 2006. – 568 с.
13. Mikhailik, L. Kościół katolicki na Grodzieńszczyźnie 1939 – 1956 / L. Mikhailik. – 260 s.

Літвіновіч Анатоль Фёдаравіч – кандыдат філалагічных навук (Беларускі дзяржаўны педагагічны універсітэт імя Максіма Танка).

УДК 27-662.3(476)

Е.С. Зелевич (Пружаны)

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕРКВИ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

В статье показана структура христианских конфессий в Республике Беларусь. Проанализирована роль религиозных общин в решении современных социальных проблем.

В настоящее время численность религиозных организаций в Республике Беларусь составляет около трех тысяч. Их представляют 27 конфессий, церквей, религиозных направлений. В этих организациях осуществляют свою религиозную деятельность около 2700 служителей культа.

В структуре конфессий в республике основную долю занимают христианские общины. Прослеживается значительная тенденция увеличения доли протестантских общин (с 29,17 до 35,21 %), а также некоторого снижения доли православных (с 51,95 до 45,06 %) и католических (с 15,76 до 15,1 %) общин [1, с. 126].

Специфика современной религиозной ситуации заключается в следующем:

Во-первых, значительно возросла сеть религиозных организаций. Их виды стали разнообразнее. Наряду с религиозными общинами появилось значительное количество религиозных центров, монастырей, духовных образовательных учреждений, братств, сестричеств, миссий.

Во-вторых, кардинальным образом изменилась конфессиональная картина, происходит рост числа конфессиональных новообразований, объективно вызывающий возрастание межконфессиональной напряженности.

В-третьих, изменился сам характер религиозной деятельности. Сегодня это не только исповедание веры, но и активная социальная, миссионерская, предпринимательская и иная деятельность.

В-четвертых, налицо политизация деятельности некоторых религиозных объединений. Несмотря на установленный законом запрет на участие религиозных организаций в деятельности политических партий и движений, в выборных кампаниях, это постоянно практикуется опосредованно. Кроме того, появились конфессионально ориентированные партии и общественно-политические движения

В-пятых, государственно-конфессиональные отношения в стране получают возрастающее внешнеполитическое звучание.

Ведущее место в религиозной жизни страны занимает **Б**елорусская

Православная Церковь.

Новое белорусское законодательство о свободе совести и свободе вероисповедания позволило православным структурам усилить внекультовую деятельность для многообразного социального служения. В немалой степени это обусловлено авторитетом православия в обществе и поддержкой органов власти.

Белорусская Православная Церковь устанавливает и поддерживает связи с православными церквями других патриархатов, активно развивает направления социального служения и благотворительной деятельности.

БПЦ является организатором многих межконфессиональных конференций и семинаров, имеет наработанные модели взаимоотношений с государственными институтами власти.

В том, что в современной Беларуси не проливается кровь в межконфессиональных и межнациональных конфликтах, во многом заслуга Православной Церкви.

Сегодня православие ищет новые пути и возможности влияния на людей, интересным и очень важным примером подобного поиска является подписание соглашения, регулирующего взаимоотношения церкви и государства в политической, экономической, духовной и социальной сферах, между Белорусским Экзархатом Русской Православной Церкви и белорусским государством. В документе говорится, что государство признает Церковь «важнейшим социальным институтом, чей исторический опыт, духовный потенциал и многовековая культурная традиция оказали в прошлом и оказывают в настоящем определяющее влияние на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа».

Кроме этого, утверждается в соглашении, «духовные и культурные ценности, хранимые Церковью, являются историческим достоянием белорусского народа и основой его национальной идеи» [1, с. 130].

Со своей стороны, Православная Церковь относится к государству как к необходимому социальному институту, призванному обеспечивать общественный порядок, охранять нравственность, духовные и культурные ценности, а также признает, что «государство является гарантом сохранения духовных и культурных традиций белорусского народа, исторически сформировавшихся под влиянием Церкви» [1, с. 131].

Белорусский экзархат Русской Православной Церкви осмелился предложить государству передать Церкви ее культовые здания, а также необоснованно конфискованные предметы культа, богослужебную и богословскую литературу либо частично компенсировать причиненный ей материальный ущерб. В свою очередь, уполномоченные Церковью

структуры обязались вести работу с государственными учреждениями по защите культурных памятников, представляющих национальную ценность, а также архивных документов, имеющих историко-художественную ценность.

В случае войны или всеобщей мобилизации Церковь обязуется дать благословение священнослужителям на защиту Отечества, в том числе и в качестве военных капелланов. Диаконам, учащимся духовных учебных заведений и лицам, принявшим монашеские обеты, будет дано благословение на служение, в частности, санитарами и в частях гражданской обороны.

Стороны признали необходимым заключить соглашения в сфере сохранения и защиты нравственности в обществе; духовного, светского, а также культурного, нравственного и патриотического образования и воспитания; развития совместных социальных программ; охраны, восстановления и развития исторического и культурного наследия, включая заботу об охране памятников истории и культуры; попечение о служащих силовых и правоохранительных учреждений, их духовно-нравственном воспитании; профилактики правонарушений, попечения о лицах, находящихся в местах лишения свободы; сотрудничество в сфере науки, включая гуманитарные исследования, здравоохранения, культуры и творческой деятельности; миротворчества на международном, межконфессиональном, межэтническом и гражданском уровнях; работы церковных и светских средств массовой информации; деятельности по сохранению окружающей среды; борьбы с общественными пороками и болезнями, в том числе с наркоманией, алкоголизмом, ВИЧ-инфекцией и др., противодействия «псевдорелигиозным структурам», представляющим опасность личности и обществу; законотворческой работы, имеющей отношение к деятельности Церкви.

Многие видят в православии гарантию стабильности, порядка, незыблемости духовных устоев белорусского общества.

Католицизм – вторая по значимости конфессия Беларуси, с которой государственные органы развивают конструктивные отношения. Она объединяет около пятисот общин.

Католическая церковь в Беларуси получила организационную самостоятельность и независимость от польского епископата. Она постоянно укрепляет своих позиций в белорусском обществе. Епископат декларирует курс на белорусизацию костела. Синод Минско-Могилевской и Пинской епархий принял решение о проведении всех костельных богослужений на белорусском языке. К сожалению, имеет место проблема пополнения католического клира из числа граждан Республики Беларусь.

В целом, римско-католическая конфессия является одной из самых активных в стране. Она укрепляет материальную базу своей деятельности, активно проводит социальную и благотворительную работу непосредственно в общинах и через благотворительные организации. В Республике Беларусь действует организация «Каритас», развернувшая активную благотворительную деятельность: распределение гуманитарной помощи, попечительство над престарелыми, больными, сиротами. Отделения «Каритас» имеются во многих населенных пунктах Беларуси.

Сейчас католическая церковь в Беларуси тесно взаимодействует, прежде всего, с тремя структурами: Ватиканом, которому функционально подчинена, польским католическим епископатом и культурно-просветительскими обществами.

РКЦ стремится иметь в каждом населенном пункте костел или помещение, в котором можно было бы проводить богослужения. При больших приходах создаются учебные центры, где проводится катехизация детей, организуются встречи с ксендзами и миссионерами, проповедуется «евангелизация».

Протестантизм представлен в Беларуси 15-ю направлениями, объединяющими 1008 общин (35,2 % от общего числа общин в республике).

Под влиянием протестантизма находится более семидесяти тысяч верующих. Количество протестантских общин в Беларуси за последние десять лет возросло. Это связано, прежде всего, с деятельностью зарубежных миссий, в основном, американских и скандинавских, постоянно направляющих своих представителей в Беларусь и финансирующих создание и функционирование общин, благодаря этому быстро растущих и активно распространяющих свое влияние на молодежь.

Наиболее многочисленными среди протестантских направлений являются объединения Христиан веры евангельской. Такое распространение протестантов в конфессиональном пространстве Беларуси стало возможным благодаря целенаправленной работе международных миссионерских центров, которые создали здесь базовые церкви, подготовили кадры служителей, оказывали методическую и материальную поддержку. Особое внимание уделяется евангелизации жителей Беларуси с помощью соответствующей переводной религиозной литературы и проповедников из местного населения.

Как известно, вопрос о членстве в протестантских церквях решается конкретно с каждым верующим, посещающим церковь. Средняя численность протестантских общин колеблется от 80 до 200 человек в

зависимости от конфессиональной принадлежности. Для протестантских верующих нормой является еженедельное посещение церкви и включенность во внутрицерковную деятельность. В протестантских церквях на богослужениях практически невозможно встретить случайного человека, зашедшего посмотреть или просто послушать, в отличие от православных церквей, где на богослужении присутствует значительное количество «гостей» или верующих, «зашедших» в церковь по какому-либо поводу.

Взаимоотношения органов власти и протестантских организаций отличаются корректностью и взаимным уважением.

Греко-католическая Церковь. На белорусской земле это конфессиональное направление возобновило свою деятельность в конце 80-х годов XX века. В 1992 году была зарегистрирована первая белорусская униатская община. Юридически Белорусская Греко-католическая Церковь подчиняется Конгрегации Восточных Церквей Ватикана.

Старообрядческая церковь**.** На сегодняшний день большинство старообрядцев относятся к течению беспоповского толка и проживают в Витебской области. Они принадлежат двум структурам: Русской православной старообрядческой церкви во главе с митрополитом Московским и Русской старообрядческой церкви во главе с архиепископом Новозыбковским.

Итак, современная трансформация конфессионального пространства Беларуси определила лидеров: православие, католицизм, протестантизм. От характера их взаимоотношений и зависит развитие религиозной ситуации в республике.

Список источников и литературы

1. Котляров, И.В., Республика Беларусь в конфессиональном измерении / И.В. Котляров, Л.Е. Земляков. – Минск, 2004.
2. Конституция Республики Беларусь. – Минск: Асвета, 2000.
3. Закон Республики Беларусь о свободе совести и религиозных организациях. – Минск, 2002.
4. Митрохин, Н. РПЦ: современное состояние и актуальные проблемы / Н. Митрохин. – М.: Новое литературное обозрение, 2006.
5. Костюкович, П.И. Религиоведение / П.И Костюкович. – Минск, 2005.
6. Религиоведение: учеб. Пособие / под ред. М.Я. Ленсу, Я.С.Яскевича, В.В.Кудрявцева. – Минск: Новое знание, 2004.

Зелевич Елена Сергеевна – научный сотрудник музея-усадьбы «Пружанскі палацык».

УДК 27-662.3

М.Ф. Печенко (Минск)

ПРАВОСЛАВИЕ И ВОСПИТАНИЕ ЛИЧНОСТИ

Статья посвящена изучению православной традиции и ее роли в воспитании личности, в сохранении социумом нравственных идеалов развития. Анализируется противостояние национальной духовной традиции и современного глобализирующегося мира, христианских ценностей и релятивизма.

Православие всегда включало в круг своих задач воспитание личности, приобщение к человеческим ценностям. Существенно то, что в основе православной педагогики лежит антропологическое учение о человеке, отличающееся от научной теории человека. Суть ее в несовершенстве природы человека, и поэтому главной задачей православного воспитания является исправление души человека, очищение от греха и зла. В этой связи важно отметить, что и народная педагогика, и научные теории воспитания не затрагивают главного – природы человека, ее ущербности и возможности ее исцеления. Если первая лишь описывает лучшие личностные качества и их ценность (мужество, благородство, милосердие, доброта и др.), то вторая, исходя из принципа причинности, объясняет происхождение хороших и плохих качеств личности, их влияния на образ жизни и поведение, а также определяет роль среды в воспитании личности, что, несомненно, важно.

Православная педагогика исходит их греховной природы человека и осуществляет воспитание не только и не столько через воздействие на человека, сколько на основе собственного выбора ценностей, находящихся за границей собственной воли. Это значит, что воспитание нацеливает личность на поиск высших духовных ценностей, лежащих за пределами индивидуального жизненного опыта. Следует отметить, что в религии поиск ценностей, идеалов идет не через обращение к социальной среде, к историческим, семейным традициям, которые лишь подтверждают важность духовно-нравственного выбора, а к философско-метафизической сфере, к духовности. Сфера, в которой сосредоточены ценности и смыслы, способные помочь человеку решить данные вопросы, лежит за пределами материальной реальности, физического существования, повседневности. Поэтому эти ценности не даны, а заданы, и их необходимо не воспринимать и потреблять как реальные вещи, а субъективно открывать внутри себя и для себя. Эта сфера духовной жизни, в которой возможно преображение человека, собственное открытие истины, обретение верной цели. Но эти ценности

не есть субъективные оценки, так как в них отражено состояние души человека в связи со смыслом и значением объекта ценности, созерцаемого душой. Именно в вере человек освобождается от субъективности в пользу объекта веры, потому как открывает для себя его абсолютное значение. «Начало духовной жизни – выход из своей субъективности, из самого себя, перерастание самого себя в общении с высшим началом, с Богом…», – отмечал русский православный педагог и мыслитель Александр Ельчанинов [1, с. 76].

Воспитание личности в Православии понимается не как простое соединение с духовной традицией, с верой и молитвой, а как активная собственная борьба с грехом, с искушениями, которые провоцируют человека на выбор новых ценностей, не всегда ведущих к добру. И здесь должно быть собственное ограничение выбора и волеизъявления, так как индивид открывает для себя высшую цель – Бога, вера в которого защищает его от греха и падения. Вера связывает человека не с предметом, ибо это духовная связь, а с высшей и совершенной реальностью, с Богом. Человек делает свободным образом выбор и этим становится ответственным за свое действие. И если он выбирает то, что ведет к греху, он становится ответственным за выбор греха. Христианское учение о человеке акцентирует внимание на этом моменте, ибо человек не должен быть безответственным, как по отношению к другим, так и по отношению к себе, как при выборе, так и при поступке.

Центральным понятием православной педагогики является понятие смирения. Именно через смирение, ведущее к покаянию, человек избавляется от гордыни, от важнейшего личностного греха, который разрушает человека. Нравственное начало человека, его цель жизни, по Православию – это постоянное стремление к совершенству, ибо ложно утверждать о том, что человек совершенен: таковым он должен стать. Гордыня не позволяет построить общения, основывающегося на любви и милосердии, прощении и умилостивлении; она выводит человека за пределы нравственной ответственности, христианской жизни. Эта позиция способствует превращению человека в эгоиста, действующего всецело для себя.

Гордыня как грех не позволяет возлюбить ближнего как самого себя, ибо есть только единственный сам и никого другого. Очевидно, что в данном случае невозможно сострадание, альтруизм, забота о ближнем. Православная педагогика исходит из того, что для восприятия духовной истины, евангельских принципов жизни необходимо устранить из души порок, препятствующий этому. «При внимании к себе, при постоянной борьбе с грехом человеку станет видно, как глубоко испорчен человек и

как пронизано все существо человека гордостью», – писал в «Письмах к духовным детям» игумен Никон (Воробьев) [2, с. 10]. Преодоление гордыни единственно возможно через смирение, которое ведет к смиренномудрости, обретению позиций прощения и покаяния, т.е. преодолению греха. На этой основе человек способен обрести душевный покой и определить для себя духовный смысл жизни, что даст возможность совершенствовать человека, научить его всегда уметь простить и принять покаяние. Это позволяет человеку принять в свою душу христианские правила жизни, евангельскую нравственность, учение Отцов церкви. Поэтому не знания о мире, не практики и технологии, которые важны для развития цивилизации, а христианская вера, которая способствуют воспитанию человека, нацеливают его на спасение от греха. Центральной идеей православной педагогики являются слова Христа о том, что важнее спасти душу свою, чем приобрести весь мир: последнее не должно быть целью человека.

Важнейшей задачей православного воспитания является обретение и сохранение духовности, но понимаемой не как рационально-познавательная деятельность, мышление, формальные схемы, отдаленные от чувств, а как синтез ума и сердца, соединенные в одно через гармонию, благоговение. Поэтому правильное воспитание должно основываться на единстве, на единении чувств, ума и воли, на духовности, а не на одних лишь формальных принципах или законах. Митрополит Иерофей (Влахос) пишет, что «средоточием православной духовности является сердце, внутри которого неотлучно должен действовать ум человека. Энергия души – ум – должна вернуться в сущность души – сердце – и соединенные таким образом эти силы при помощи благодати Божьей обретают единение и общение со Святой Троицей. Всякая духовность вне этой перспективы не православна, но лишь моралистична, лицемерна, абстрактна и рассудочна» [3, с. 38]. Все дело в том, что научная теория воспитания основывается на абстрактном рассудочном морализировании, которое лишь категориально-теоретически формирует моральное сознание и которое существует как знание морали, а не как живая совесть, глубокое страдание, светлая радость, т.е. как состояние души.

Современная цивилизация бросает вызов христианской традиции, утверждая нравственный релятивизм, приоритет переоценки ценностей, а, следовательно, и нигилистическое отношение к традиционной вере, морали и воспитанию. Глобализация самым открытым образом иллюстрирует формальное противостояние структур, схем, стандартов конкретным формам христианской жизни, в чем можно увидеть посягательство на национальные духовные традиции и православную

веру. Поэтому важно обратить внимание на бесценный опыт православного воспитания личности, на роль Православной Церкви в нравственном совершенствовании молодого поколения.

Список источников и литературы

1. Ельчанинов, А.В. Записи / А.В. Ельчанинов. – Москва, 1992. – 208 с.
2. Игумен Никон. Письма духовным детям. Репринтное издание / Игумен Никон. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1998. – 159 с.
3. Митрополит Иерофей (Влахос). Православная духовность / Митрополит Иерофей (Влахос). – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1999. – 134 с.

Печенко Михаил Федорович – кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии и гуманитарных проблем обучения и воспитания Минского государственного института развития образования.

УДК 27-662.3(476)

Т.Н. Марченко, Э.Е. Герасимович (Горки)

О СОТРУДНИЧЕСТВЕ БЕЛОРУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННОЙ АКАДЕМИИ С МИНСКИМИ ДУХОВНЫМИ ШКОЛАМИ

В статье представлены основные направления сотрудничества Минских Духовных школ и Белорусской сельскохозяйственной академии. Такое сотрудничество имеет глубокие исторические традиции. О благотворности взаимодействия на современном этапе говорят реализованные совместные проекты двух образовательных учреждений.

Вся система религиозных ценностей была тем основанием, на котором строилась духовно-нравственная жизнь народа и на которое опиралась система образования и воспитания. Белорусская государственная сельскохозяйственная академия, отметившая своё 165-летие, имеет давние традиции духовного воспитания молодёжи. Одними из первых воспитанников Горецкого земледельческого училища стали ученики духовных семинарий. 10 июля 1843 года был принят правительственный Указ о направлении лучших учеников духовных семинарий в высший разряд Горы-Горецкой земледельческой школы. К началу 1844/1845 учебного года в Горки прибыло 59 семинаристов из 43 городов России. Первый пункт «Правил для учащихся» гласил, что

«ученик училища обязан в воскресные и праздничные дни, а также вечерние часы накануне этих дней находиться в церкви, причём должны вести себя с подобающим святыне вниманием и благоговением». На территории училища была построена Николаевская церковь, которую ежедневно должны были посещать учащиеся.

Сегодня в нашей республике, как и во всём мире, растёт понимание важности духовности и религиозных вопросов, связанных с воспитанием молодого поколения. Создана правовая база взаимоотношений государства и церкви в деле образования. Настало время осознать, что необходимо объединение всех слоёв общества: государства (включая школу, вуз), церкви, общественных организаций в сфере духовного и нравственного воспитания молодого поколения.

Думается, что это насущная и неотложная задача, так как в жизнь вступает так называемое «поколение перестройки». Писатель Александр Раков, главный редактор народной просветительской газеты «Православный Петербург», дал следующую характеристику нынешнего молодого поколения: «У него другие, отличные от человеческих, понятия, а главные качества – эгоизм и совершеннейшее равнодушие к другим людям… Это не отдельные индивидуумы, это поколение, родившееся после 1985 года. Недаром учителя говорят, что эти дети не поддаются воспитанию вообще» [1, с. 266].

Как представляется, в такой ситуации нужны неординарные решения, которые способствовали бы нравственному и духовному становлению молодых людей. Уже можно с уверенностью сказать, что таким неординарным событием стало заключение 12 февраля 2004 года Договора о сотрудничестве между Белорусской государственной сельскохозяйственной академией и Минскими Духовными Академией и Семинарией. После заключения Договора была разработана Программа сотрудничества, основная цель которой – «совершенствование духовно-нравственного воспитания на основе православных традиции белорусского народа». Программа предполагает комплекс мероприятий в рамках учебной, научно-исследовательской и воспитательной работы.

Руководство БГСХА понимает, что современный выпускник сельскохозяйственного вуза должен обладать не только высоким уровнем профессиональных знаний, но и быть проводником в жизнь универсальных общечеловеческих ценностей, способствующих духовному и нравственному самосовершенствованию сельчан. Для этого в работе со студенческой молодёжью используются те традиции, которые имеют многовековую историю на белорусской земле, особенно на селе, и основанные на православном учении. Это большой пласт духовных,

культурных и нравственных ценностей, который несёт в себе большие возможности.

Преподаватели, сотрудники и студенты Белсельхозакадемии и Минских Духовных Школ уже сделали ряд шагов по реализации Программы сотрудничества. Два-три раза каждый семестр организуются поездки преподавателей и студентов в Жировичи. Программа приёма обычно включает торжественное богослужение в Свято-Успенском Соборе, экскурсию по Жировичскому монастырю, концерт хора МинДАиС и целый ряд других мероприятий. Встречи показали, что они очень полезны и крайне необходимы для духовного оздоровления как молодёжи, так и старшего поколения.

Студенты БГСХА принимали участие в семинарах, проводимых Минскими Духовными школами по случаю 150-летия со дня рождения философа Владимира Соловьёва, 195-летия со дня рождения Н. В. Гоголя, 220-летия основания Минской Духовной Семинарии, в честь святителя Кирилла Туровского и 1015-летия Православия в Беларуси. Доклады были опубликованы в студенческих альманахах. Участие в подобных семинарах способствует творческому общению молодёжи, единению студенчества Беларуси, развитию интереса молодого поколения к православным традициям белорусского народа.

Стало доброй традицией участие преподавателей и студентов Минских Духовных Академии и Семинарии в торжественных мероприятиях в Горках: Дне Знаний 1 сентября, праздновании 165-летия БГСХА, конференциях и т.д.

По мнению преподавателей и студентов, эти мероприятия меняют взгляды молодых людей, от них они получают так необходимые жизненные ориентиры. Думается, что всеобщим одобрением этого направления в деятельности наших ВУЗов стали продолжительные несмолкающие аплодисменты на концертах студентов Минских Духовных Школ в феврале и октябре 2006 года, которые с аншлагом проходили во Дворце культуры Белорусской государственной сельскохозяйственной академии.

Реализованные проекты подтверждают необходимость дальнейшего развития установившихся отношений. Об этом говорят и сами студенты:

«Жировичи. Теперь это слово для меня означает очень многое. Это не только мужской монастырь, святой храм или люди, которые разочаровались в жизни, но и слово, которое содержит в себе всё самое чистое, светлое, святое. Я никогда не думала, что двое суток, проведённых в монастыре, могут принести столько эмоций и впечатлений в мою жизнь».

«Теперь я стала понимать, что в наше трудное и суровое время, когда в мире и в душе человека творится «бардак», этой душе просто необходимо чуть-чуть веры, надежды и любви на самое лучшее, красивое, доброе, святое и чистое…»

«Беседа со священником заряжает человека, окрыляет его и даёт чувство, а, главное, – уверенность в том, что там, на небесах, существует Бог, который тоже участвует в разговоре».

«Встреча с отцом Сергием была для нас очень неожиданной и интересной. По мере его рассказа, наше впечатление о жизни начало приобретать некий иной оттенок – добра, понимания, терпимости».

«Если честно, я даже боялась зайти в церковь (до Жирович), сейчас я хочу идти туда и жду ближайшего церковного праздника, чтобы сходить в церковь».

«Всё было здорово, мне кажется, что из Жирович я приехала новым человеком».

Работа по осуществлению сотрудничества между БГСХА и МинДАиС – одно из направлений деятельности молодёжного клуба «Ступени». Он функционирует под эгидой Горецкого районного отделения республиканского общественного объединения «Центр православного просвещения преподобной Евфросинии Полоцкой», созданного усилиями преподавателей и сотрудников БГСХА. Своим названием клуб обязан студенческому журналу МинДАиС «Ступени».

Целью работы клуба является возрождение роли православных ценностей в воспитании молодого поколения, развитие интереса к культурному и историческому наследию родного края, воспитание глубокого уважения к православным традициям Республики Беларусь.

Важным направлением деятельности «Ступеней» является осуществление экскурсий и паломнических поездок по культурно-историческим и духовным местам Республики Беларусь и за её пределами. Клуб «Ступени» организует три-четыре экскурсионные поездки в семестр.

На наш взгляд, вопрос организации ознакомительных поездок по историко-культурным и святым местам Республики Беларусь должен стать одним из направлений воспитательной работы в вузе.

Также клуб «Ступени» занимается культурно-просветительской работой среди студентов, преподавателей и сотрудников БГСХА, школьников Горецкого района, которая включает организацию и проведение бесед и кураторских часов на православную тематику, организацию встреч со священнослужителями, распространение информационных листков к основным православным праздникам по общежитиям и учебным корпусам БГСХА, публикацию статей в

периодической печати города и района на православную тематику, участие в республиканских и международных конференциях.

В условиях политических, социальных и духовных перемен постсоветского развития Беларуси проблемы мировоззренческого самоопределения наиболее остро встают, прежде всего, перед молодёжью. Как представляется, работа студентов и преподавателей БГСХА в рамках клуба «Ступени» и Горецкого районного отделения республиканского общественного объединения «Центр православного просвещения преподобной Евфросинии Полоцкой» помогает в осуществлении мировоззренческого выбора и формировании жизненно важных духовных ориентаций и установок у студентов БГСХА.

Список литературы

1. Раков, А. Былинки / А.Раков. – СПб., 2004.

Марченко Татьяна Николаевна – преподаватель Белорусской государственной сельскохозяйственной академии;
Герасимович Эльвира Евгеньевна – старший преподаватель Белорусской государственной сельскохозяйственной академии

УДК 271.4(476)

Л.А. Лукашэвіч (Брэст)

АГЛЯД СУЧАСНЫХ КАТАЛІЦКІХ МАНАСКІХ ОРДЭНАЎ, У ЯКІХ ДЗЕЙНІЧАЮЦЬ БЕЛАРУСКІЯ БРАТЫ ГРЭКА-КАТОЛІКІ

Статья посвящена положению греко-католического причта в Беларуси. Несмотря на относительную немногочисленность монахов восточного обряда, значительной является их роль в возрождения греко-католической традиции. Активная общественная, издательская деятельность греко-католиков Беларуси находится в тесной связи со структурами Римско-католической Церкви.

У XX ст. шмат якія лацінскія манаскія ордэны стварылі свае ўсходнія адгалінаванні. Манахі ўсходняга абраду сёння ёсць сярод езуітаў, рэдэмптарыстаў, марыянаў, салезіянаў, капуцынаў, вярбістаў і інш. З жаночых грэка-каталіцкіх манаскіх ордэнаў сёння найбольш вядомыя супольнасці сёстраў базыльянак, сёстраў студытак, сёстраў служэбніц, сёстраў св. Язэпа, сёстраў язафатак, сёстраў св. Ганны. Кожная манаская супольнасць мае свае законы, асаблівасці, задачы і місію [2, с. 15].

Манаскіх ордэнаў, у якіх служаць менавіта беларускія грэка-католікі, не шмат. Гэта – Ордэн Айцоў Марыянаў, Студыты і Рэдэмптарысты. Пры гэтым марыяне не падзяляюць абрад; рэдэмптарысты маюць заходні і ўсходні абрады; студыты прадстаўляюць непасрэдна ўсходні абрад. Менавіта студыты з'явіліся першымі грэка-каталіцкімі манахамі на тэрыторыі Беларусі пасля апошняга адраджэння царквы [2, с. 15]. Знакамітых у свой час манахаў-базыльян на Беларусі ўжо не існуе, хоць яны вядуць працу ў многіх краінах свету: ва Украіне, Польшчы, Славакіі, Венгрыі, Італіі, ЗША, Канадзе, Аргентыне, Бразіліі, Аўстраліі і інш [2, с. 15]. Прадстаўнікі гэтага Ордэна толькі часам наведваюць Беларусь. У складзе езуітаў беларускіх грэка-католікаў таксама няма. На тэрыторыі Беларусі жыве толькі адзін прадстаўнік гэтага Ордэну – рыма-католік Казімір Жыліс.

Рэдэмптарысты, або Чын Найсвяцейшага Адкупіцеля (лац. "Redemptoris" – адкупіцель) – гэта ордэн місіянераў, заснаваны Альфонса Лігуоры ў 1732 г. у м. Скаля на поўдні Італіі [6, с. 2]. Задачай, якую заснавальнік паставіў перад новым таварыствам, было "прапаведванне Добрай Навіны ўбогім". Сёння "ўбогімі" рэдэмптарысты лічаць людзей, "духоўна апушчаных з розных прычын грамадскага жыцця": тых, хто не чуў Евангелле, тых, хто не мае ніякага дачынення да царквы" [9, с. 10]. Зараз Ордэн налічвае каля 6000 членаў, якія працуюць у 73 краінах свету.

Рэдэмптарысты ўсходняга візантыйскага абраду з'явіліся дзякуючы бельгійскаму місіянеру а. Ахілю Дэлярэ. У 1906 г. ён прыняў усходні абрад, каб працаваць для ўкраінскіх эмігрантаў у Канадзе. У 1910 г. Галіцкі Мітрапаліт Андрэй Шаптыцкі наведаў пасяленцаў і пазнаёміўся з працай бельгійскіх рэдэмптарыстаў сярод украінцаў. Ен запрасіў іх у Кіева-Галіцкую мітраполію. Ордэн з'явіўся ва Украіне ў 1913 годзе. Пасля Першай сусветнай вайны Рэдэмптарысты разгарнулі шырокую місіянерскую дзейнасць, праводзячы рэкалекцыі і іншыя духоўныя справы. У савецкі час знакамітыя імёны сярод рэдэмптарыстаў – мітрапаліт В.Стэрнюк, біскуп Ф.Курчаба, апостальскі візітатар парафій усходняга абраду Мікалай Чарнецкі і інш. За апошнія гады ордэн пашырыў сваю дзейнасць ў Галіччыне, у Цэнтральнай Украіне; праводзіцца служэнне ў Расіі, Іспаніі, Канадзе, ЗША. Беларускія прадстаўнікі таксама прымаюць удзел у дзейнасці ордэна, але манастыроў рэдэмптарыстаў на тэрыторыі Беларусі няма. На сённяшні дзень у Беларусі жывуць і дзейнічаюць 2 манахі-рэдэмптарысты: брат Апалінар Мікалаеў з Брэста, брат Зміцер Чарнэль з Гродна. Манахі-рэдэмптарысты з Беларусі атрымліваюць адукацыю ў Львове [9, с. 10]. Сестраў-рэдэмптарыстак у Беларусі няма.

У 1904 г. галіцкі мітрапаліт Андрэй Шаптыцкі пабудаваў першы манастыр студытаў непадалёк ад Львова, стаўшы яго першым

архімандрытам, а ў 1906 г. напісаў прешы "Тыпікон" [8, с. 9]. Назва "студыты" паходзіць ад Студыйскага уставу, якога прытрымліваюцца гэтыя манахі. Гэты ўстаў яшчэ з Царграда і Афону пераняла першая манаская грамада Пячэрскай Лаўры ў Кіеве, а потым і іншыя манастыры Русі [8, с. 11]. Грэка-католікі вырашылі стварыць ордэн, адносна абраду поўнасцю адпавядаючы ўкладу і традыцыям праваслаўнага манаства. У 1920 г. мітрапаліт Андрэй Шаптыцкі склаў і выдаў для студытаў Тыпікон-Правілы, дзе ва ўступным слове гаворыцца, што студыты змагаюцца за дасканаласць згодна з правіламі Св. Айцоў ды жадаюць зберагчы ўсе манаскія традыцыі Усходу; глыбока паважаюць святыя правілы і пісанні Айцоў: Васіля Вялікага, Пахомія, Макарыя, Бенедзікта, Тэадора Студыта ды з пабожнасцю ставяцца да ўсяго, што яны перадалі [8, с. 11]. Тыпікон мае толькі асноўныя нормы, якія спаўняюцца і зараз. Яго правілы і ўставы могуць быць прыстасаваны да абставін часу, асаблівасцяў Лаўры або асобнага манастыра. У манаскім жыцці ў студытаў, галоўнае не адыходзіць ад прынцыпаў: каб дзейнасць не аддаляла манаха ад манастыра, каб не разрывала яго сувязі з Богам і не турбавала ўнутраны спакой манаха, каб служыла патрэбам царквы. Вельмі важны элемент – жыцце манахаў у супольнасці. Падставай для гэтага з'яўляюцца Дзеі Апосталаў, дзе царква паўстае ўсеагульнай, ва ўсіх – адна душа, адно сэрца [8, с. 9].

Студыйскія манастыры не цэнтралізаваны пад адзінай уладай. Кожная Лаўра з далучанымі да яе манастырамі стварае самастойную адзінку. Між сабою Лаўры могуць ствараць супольную раду – федэрацыю. Лаўрай кіруе ігумен, які выбіраецца пажыццёва. Кожны дзень пачынаецца з малітвы да світанка. Потым – разумовая або фізічная праца, харчаванне і адпачынак чаргуюцца, як у звычайным жыцці. Тыповы распарадак дня такі: 4.30 – пад'ём; 5.00 – Ютрань, Час І, духоўныя чытанні; 6.45 – Час ІІІ, Літургія; 8.30 – снеданне; 9.00 – навука, фізічная праца; 12.15 – Час IV, абед, адпачынак; 14.45 – Час IX; 15.00 – праца; 18.00 – Вячэрня, вячэра, вольны час; 20.15 – Сустрэча братоў, узаемнае прабачэнне; 21.00 – начны адпачынак [8, с. 7 – 8].

У Заходняй Беларусі ў міжваенны час працавалі манахі-студыты з Галіцыі (а. Яўнары Федзюк, а. Нікадзім Стэцура і інш.). Яны мелі свой манаскі дом на Мярлінскіх хутарах на тэрыторыі сучаснага Столінскага раёна.

Сення студыты займаюцца душпастырствам у грэка-каталіцкай парафіі ў Полацку, якая названа ў гонар Язафата Кунцэвіча. Ў справе аднаўлення культу гэтага святога яны адыгралі немалую ролю. Манахі-студыты распачалі пілігрымку з Віцебска ў Полацк у гонар Полацкіх пакутнікаў, якую католікі сёння называюць "дарогай жыцця Беларускай Грэка-каталіцкай Царквы", а таксама пачалі выдаваць беларускую грэка-

каталіцкую газету "Царква". У 2004 г. да супольнасці манахаў студыйскага ўставу належыла чацьвёра беларусаў, трое з якіх склалі малую схіму [5, с. 7]. Сёння на тэрыторыі Беларусі жывуць і дзейнічаюць студыты а. Лявонці Тумоўскі з Полацка і а. Пахом Кавалёў з Мінска. Манахі–студыты з Украіны ў 1995 г. заснавалі ў Полацку мужчынскі грэка-каталіцкі манастыр, дзе зараз ёсць некалькі братоў-манахаў. У 1996 г. была спроба стварыць жаночы манастыр сёстраў студытак, але ён не стаў дзейнічаць.

У грэка-каталіцкай царкве на Беларусі – адзіная жанчына-манахіня. Гэта Вікторыя (Вольга Чэкан). Яна прыняла манаскую схіму ў Свята-Пакроўскім жаночым манастыры студыйскага ўставу 25 лістапада 2004 г., да супольнасці якога яна належыць [3, с. 13]. Гэты манастыр быў заснаваны ў 1924 г. ва Украіне пры дапамозе мітрапаліта Андрэя Шаптыцкага. У гэтым манастыры ўсе манахіні аб'яднаны ў адну супольнасць. Дзень там падзелены на тры роўныя часткі: 8 гадзін працы, 8 – малітвы, 8 – адпачынку. Паводле старажытнай манаскай традыцыі, манахіні моляцца поўнае Царкоўнае правіла, г. зн. Вячэрню, Павячэрніцу, Паўночніцу, Ютрань, Літургію ды Гадзіны. Кожная манахіня ў манастыры працуе згодна са сваімі здольнасцямі: піша іконы, шые, вышывае, вядзе гаспадарку, навучае дзяцей катэхізму або сама навучаецца, тлумачыць кнігі і г.д. Заробак ад працы ідзе на ўтрыманне абіцелі або на дапамогу тым, хто мае патрэбу. Здаўна пры манастырах студытак адкрываліся сірацінцы, якімі апекаваліся сёстры. Гэтым яны займаюцца і зараз. Галоўнае месца ў абіцелях аддадзена малітве, а ўся праца скіравана на службу царкве, яе вернікам адпаведна абставінаў, часу і месца [4, с. 10]. Зараз сястра Вікторыя жыве ў Мінску і дзейнічае пры сакратарыяце Апостальскага Візітатара Сяргея Гаека.

Ордэн марыянаў быў заснаваны ў 1673 г. а. Янам Папчынскім [1, с. 10]. Супольнасць была зацверджана рымскім папаму 1699 г. У той час на балансе ордэна былі тры кляштары і некалькі дзесяткаў манахаў. Першыя марыяне не мелі традыцыі і перспектыў на адукацыю. Марыяне не належылі ў той час да ліку папулярных пустэльных або закрытых ордэнаў, але з'яўляліся душпастырскай супольнасцю. У пачатку ХХ ст. марыяне былі адной з вымiраючых манаскіх супольнасцяў, якіх тады ў Расійскай імперыі было шмат. У той час ў свеце заставалася толькі два марыяніна: а. Сэнкоўскі і Юрый Матулевіч, які фактычна аднавіў ордэн. Асноўнай дзейнасцю ён лічыў аднаўленне Касцёла і евангелізацыю [10, с. 3]. У міжваенны перыяд быў адкрыты марыянскі манастыр у Друі (сучасны Браслаўскі раён), які з'яўляўся духоўным і культурным цэнтрам. Там жылі і працавалі Андрэй Цікота, Фабіян Абрантовіч, Язэп Германовіч, Юры Кашыра [1, с. 10].

Сёння марыяне налічваюць 330 год свайго існавання. Ордэн колькасна разрося, пашырыўся і зараз знаходзіцца ў 19 краінах свету. На 2001 год лічба членаў ордэна складала амаль 600 чалавек. Ад пачатку свайго заснавання марыяне вельмі змяніліся. Яны ўжо не моляцца супольна на брэвіярыі ў хоры, не служаць рэгулярных набажэнстваў за памерлых, не носяць белага хабіту, не выконваюць разнастайных манаскіх практык, якія раней былі часткаю марыянскага супольнага жыцця. Паводле першапачатковай канцэпцыі, супольнасць паўстала, каб дапамагаць у працы пробашчам у парафіях і катэхізаваць простых людзей. Але марыяне паступова перайшлі ад дапамогі пробашчам да самастойнай працы ва ўласных парафіях, да правядзення канкрэтных прыходскіх місій і рэкалекцый, арганізацыі рэкалекцыйных дамоў і санктуарыяў, да кіравання духоўнымі таварыствамі і касцельнымі рухамі, душпастырства ў абрадах Усходніх Цэркваў і экуменізму, а таксама да місіянерскай працы за межамі ўласных краін. У сваю чаргу, катэхізацыя развілася ў кіраванне школамі і ўстановамі, закладанне груп і інтэрнатаў для моладзі, перайшла ў выкладанне ва універсітэтах і ў навуковыя даследванні, публікацыі каталіцкай літаратуры і ўдзелу ў сродках масавай інфармацыі. Марыяне ўсе больш супрацоўнічаюць са свецкімі людзьмі ў розных сферах дзейнасці [10, с. 3 – 6].

На тэрыторыі Беларусі выходзіць альманах "Светач", які рэдагуюць семінарысты ордэна марыянаў. Яго выдае рыма-каталіцкая парафія св. Язэпа ў Оршы [10, с. 2].

Марыяне арганізавалі пілігрымку да санктурыюма Маці Божай Будслаўскай. Упершыню яна прайшла ў 1999 г. Пілігрымка пачынаецца ў Друі, і ўдзельнікі традыцыйна праходзяць праз месцы, звязаныя з дзейнасцю ордэна марыянаў [7, с. 2]. Таксама арганізоўваюцца пілігрымкі з удзелам марыянаў у Росіцу – да месца спалення марыянскіх святароў, у Полацк – да магілы уніяцкіх манахаў-пакутнікаў [7, с. 6]. У Друі марыяне штогод праводзяць рэкалекцыі для моладзі [1, с. 12].

Беларускія марыяне атрымліваюць адукацыю ў марыянскай духоўнай семінарыі ў Любліне (Польшча) разам з прадстаўнікамі іншых краін: Арменіі, Бразіліі, Латвіі, Літвы, Польшчы, Славакіі, Украіны і Чэхіі [7, с. 10].

Сёння найбольш актыўную дзейнасць ў Беларусі вядуць марыяне а. Андрэй Сідаровіч і а. Сяргей Гаек – Апостальскі Візітатар для грэка-католікаў Беларусі.

Беларускія манахі грэка-католікі дзейнічаюць і за мяжой, напрыклад, а. Раман Пентка, які жыве ў Кастамлотах (Польшча). Да студытаў і марыянаў прадстаўнікі іх ордэнаў прыязжаюць з-за мяжы, каб разам каардынаваць працу ордэна.

Такім чынам, ва ўсходнім абрадзе па ўсім свеце дзейнічае шмат манаскіх ордэнаў, але беларускіх грэка-католікаў сярод іх не шмат. На

тэрыторыі самой Беларусі таксама невялікая колькасць манахаў усходняга абраду, і іх дзейнасць паўстае вельмі значнай для ўсей беларускай грэка-каталіцкай царквы.

Спіс крыніц і літаратуры

1. За Хрыста і Касцёл // Светач (Альманах марыянскіх семінарыстаў). – 2000. – № 1. – С. 10 – 12.
2. Катэдральны пляц // Царква. – 1998. – № 3. – С. 15.
3. Манаская схіма сястры Вікторыі // Царква. – 2005. – № 1. – С. 13.
4. Манаства будзе мець перспектывы // Царква. – 2005. – № 3. – С. 10.
5. Манахі-студыты адзначылі 10-годдзе сваёй працы ў Беларусі // Царква. – 2004. – № 3. – С. 7.
6. Нікалаеў, А. Як я стаў рэдэмптарыстам / А. Нікалаеў // Разам (дадатак да газеты «Царква»). – 2005. – № 4. – С. 2.
7. Сідаровіч, А. Праз імглу стагоддзяў / А. Сідаровіч // Светач. – 2001. – № 1. – С. 2 – 12.
8. Студитське чернецтво в Українскій католицкій церкві // Ред. Я. Трояновська. – Рим – Люблин – Львів, 1991. – С. 23.
9. Чарнель, З. Чын Найсьвяцейшага Адкупіцеля / З. Чарнель // Разам. – 2006. – № 1. – С. 10.
10. Шамрыцкі, А. Быць марыянінам сення / А. Шамрыцкі // Светач. – 2001. – № 3. – С. 3 – 6.

Лукашевич Любовь Александровна – аспирант Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина.

УДК 27-662.3

А. Крот (Гродна)

СУЧАСНАЕ САЦЫЯЛЬНАЕ ВУЧЭННЕ КАТАЛІЦКАЙ ЦАРКВЫ Ў ЭНЦЫКЛІКАХ БЕНЕДЫКТА XVI

Статья основана на исследовании посланий Папы Римского Бенедикта XVI, в которых вместе с богословской тематикой отражен взгляд Католической Церкви на идеалы построения общества. Главным принципом такого построения должна быть справедливость. Проанализирован взгляд Понтифика на взаимоотношения Церкви и государства, Церкви и общества.

Энцыкліка – пасланне Папы Рымскага, якое прысвячаецца найбольш важным рэлігійным, маральным або грамадска-палітычным пытанням. Энцыклікі звычайна пішуцца на лацінскай мове і называюцца па першых словах лацінскага тэксту [7, с. 359].

За тры гады свайго пантыфікату Бенедыкт XVI напісаў дзве энцыклікі. 25 студзеня 2006 года апублікавана энцыкліка "Deus caritas est" ("Бог ёсць любоў") пра хрысціянскую любоў, а напрыканцы 2007 года з'явіўся новы дакумент Папы – "Spe salvi" ("Збаўленыя ў надзеі"), прысвечаны хрысціянскай надзеі. Падчас прэзентацыі энцыклікі "Spe salvi" кіраўнік прэс-службы Святога Пасаду Фэдэрыка Ламбардзі даў зразумець, што гэтыя энцыклікі з'яўляюцца дзвюма часткамі трыптыху, прысвечанага так званым багаслоўскім цнотам – веры, надзеі і любові [1, с. 3].

Нягледзячы на багаслоўскую тэматыку, абвешчаную ў тытулах дакументаў, яны ўтрымліваюць таксама элементы сацыяльнага вучэння Каталіцкай Царквы. Пад сацыяльным вучэннем Каталіцкай царквы разумеецца сукупнасць сацыяльна-філасофскіх і сацыяльна-багаслоўскіх ведаў аб сутнасці і пабудове чалавечага грамадства, а таксама нормах, якія з гэтай сутнасці вынікаюць і ўжываюцца ў дачыненні да канкрэтных грамадскіх адносін [3, с. 15].

Энцыкліка "Spe salvi" носіць больш тэалагічны характар і ўтрымлівае менш сацыяльных аспектаў. Аднак і ў гэтым дакуменце можна знайсці некалькі важных думак адносна сацыяльнай накіраванасці хрысціянства і прагрэсу грамадства.

Бенедыкт XVI адзначае, што хрысціянства ад часоў свайго ўзнікнення аказвала ўплыў на сацыяльнае жыццё грамадства, несучы змену ў адносінах паміж рознымі слаямі грамадства. "Нават калі не змяніліся знешнія структуры, грамадства змянілася ўнутры", – адзначае Святы Айцец. У першыя стагоддзі станаўлення веры хрысціяне прызнавалі, што тагачаснае грамадства іх не задавальняе, што яны належаць да іншага грамадства – Валадарства Божага. Іх паводзіны ў зямным жыцці ўжо прадказвалі гэтае будучае грамадства і знутры змянялі жыццё і свет [9, с. 7].

Бенедыкт XVI разважае над значэннем і сутнасцю прагрэсу. Пачынаючы з эпохі Асветы, цэнтральнае месца ў ідэі прагрэсу займаюць дзве катэгорыі: розум і свабода. Прагрэс, перш за ўсё, разумеецца як панаванне розуму і развіццё ў накірунку дасканалай свабоды. Палітычнае значэнне, якое мысляры эпохі асветніцтва ўкладалі ў гэтыя тэрміны, – чаканне валадарства розуму як формы існавання чалавецтва, якое стала цалкам вольным [9, с. 21]. Папа палемізуе з такім бачаннем прагрэсу, згадваючы словы Тэадора Адорно, што прагрэс розуму – гэта прагрэс ад прашчы да мегабомбы [9, с. 24]. На думку Святога Айца, тэхнічны і грамадскі прагрэс мусяць ісці разам з прагрэсам этычным, "узрастаннем унутранага чалавека" [9, с. 25]. Розум, для таго, каб быць сапраўдным рухавіком прагрэсу, патрабуе выхавання здольнасці распазнавання дабра і зла. Таксама і сапраўдная свабода, якая з'яўляецца гарманічным спалучэннем розных свабодаў, патрабуе здольнасці да ўнутранай ацэнкі [9, с. 25; 1, с. 2].

Асабліва багатая на сацыяльныя аспекты энцыкліка "Deus caritas est". У ёй Бенедыкт XVI у кантэксце разважанняў пра дабрачынную дзейнасць Царквы і справядлівасць грамадства закранае такія важныя пытанні, як

сутнасць палітыкі, удзел хрысціян у палітычным жыцці, адносіны паміж Царквой і дзяржавай, роля Царквы ў пабудове справядлівага грамадства.

Справядлівы лад у грамадстве Бенедыкт XVI лічыць асноўнай мэтай палітыкі. Услед за святым Аўгустынам Папа параўноўвае грамадства, якое не кіравалася б справядлівасцю, з вялікай бандай злачынцаў. Справядлівасць Святы Айцец называе мэтай і ўнутранай мерай палітыкі. Сама ж палітыка, згодна з навучаннем Бенедыкта XVI, з'яўляецца прыладай для ўсталявання грамадскага парадку [8, с. 40 – 41].

Важным элементам пабудовы справядлівага грамадства Бенедыкт XVI лічыць веру, якую называе ачышчальнай сілай розуму. Яна неабходная ўсім тым, хто, займаючыся палітыкай, задае сабе пытанне: як рэалізаваць справядлівасць тут і цяпер, а таксама пытанне больш радыкальнае: што такое справядлівасць? Перашкодай для слушнага адказу на гэтыя пытанні Бенедыкт XVI лічыць этычнае асляпленне з-за таго, што на першае месца чалавек ставіць не сумленне, а прагу выгады і ўлады. Ачышчальнай сілай для розуму з'яўляецца вера, якая, кіруючыся Божым законам, вызваляе розум ад асляплення і дапамагае яму быць сабой [8, с. 41 – 42]. Грамадскае вучэнне Царквы імкнецца зрабіць патрабаванні справядлівасці зразумелымі і палітычна рэальнымі. Яно служыць фармаванню сумленнай палітыкі, уплывае на фармаванне чуйнасці на сапраўдныя патрабаванні справядлівасці і гатоўнасці да рэакцыі, абапіраючыся на іх нават тады, калі гэта супярэчыць асабістай карысці [8, с. 42].

Погляд Святога Айца на дзяржаву фармуецца ў духу прынцыпаў сацыяльнага вучэння Каталіцкай Царквы. У дзейнасці дзяржавы важнае значэнне Бенедыкт XVI надае прынцыпу садзейнічання – немагчыма абараняць годнасць асобы, не клапоцячыся пра сям'ю, групы, асацыяцыі, тэрытарыяльныя лакальныя супольнасці і г.д, якія ствараюцца людзьмі спантанна і даюць ім магчымасць сапраўднага сацыяльнага росту [5, с. 128]. Дзяржава мусіць заўважаць і падтрымліваць ініцыятывы, якія рэалізуюцца рознымі грамадскімі рухамі. Дзяржава, якая хоча забяспечыць усіх усім і ўсё бярэ на сябе, у рэшце рэшт становіцца бюракратычнай інстанцыяй, якая не можа задаволіць найістотнейшых патрэб чалавека, які знаходзіцца ў патрэбе: не можа даць поўнага любові асабістага прысвячэння. Святы Айцец крытыкуе меркаванне, што справядлівыя дзяржаўныя структуры зрабілі б непатрэбнай дабрачынную дзейнасць. Тыя, хто так выказваецца, прытрымліваюцца матэрыялістычнай канцэпцыі чалавека і прыніжаюць яго, не прызнаючы менавіта таго, што з'яўляецца спецыфічна чалавечым – патрэбу ў любові [8, с. 43 – 44].

Бенедыкт XVI не толькі не абвяргае неабходнасць палітычнай дзейнасці, але, наадварот, высока яе ацэньвае, называючы "грамадскай любоўю" [8, с. 45]. Свецкія вернікі, як грамадзяне сваёй краіны,

пакліканыя да ўдзелу ў грамадскім жыцці, таму не могуць адмаўляцца ад удзелу ў розных гаспадарчых, грамадскіх і заканадаўчых ініцыятывах, якія служаць супольнаму дабру: сукупнасці тых умоваў сацыяльнага жыцця, якія дазваляюць і супольнасцям, і асобным іх членам больш хуткае і поўнае ўласнае ўдасканаленне [4, с. 443]. Місія свецкіх вернікаў заключаецца ў тым, каб належным чынам фармаваць грамадскае жыццё, шануючы яго законную аўтаномію і супрацоўнічаць у гэтым з іншымі грамадзянамі [8, с. 45].

У адносінах паміж Царквой і свецкімі грамадскімі інстытутамі Бенедыкт XVI, згодна з навучаннем II Ватыканскага сабора, выступае за аўтаномію зямных вартасцяў: усё створанае, у тым ліку грамадства, мае свае законы і свае вартасці, якія чалавек мусіць вывучаць, выкарыстоўваць і накіроўваць [2, с. 360]. Дзяржава не можа навязваць рэлігію, але павінна гарантаваць ёй свабоду, а таксама супакой паміж вызнаўцамі розных рэлігій. У сваю чаргу, Царква, як грамадскі інстытут, мусіць таксама мець пэўную незалежнасць, якую дзяржава павінна шанаваць [8, с. 41].

Паводле Бенедыкта XVI, Царква не можа і не павінна ўступаць у палітычную барацьбу і займаць месца дзяржаўнай улады, каб стварыць больш справядлівае грамадства. Аднак Царква не павінна таксама заставацца ў баку ад барацьбы за справядлівасць. Важнае значэнне мае дабрачынная дзейнасць Царквы, якая будзе неабходнай нават у самым справядлівым грамадстве. "Не існуе такога справядлівага дзяржаўнага ладу, які б мог зрабіць служэнне любові непатрэбным", – піша Папа [8, с. 43].

Бенедыкт XVI лічыць, што на глебе будавання справядлівага грамадства могуць узнікаць новыя плённыя формы супрацоўніцтва паміж дзяржаўнымі і царкоўнымі ўстановамі. Царкоўныя ўстановы могуць актывізаваць грамадскія ініцыятывы і спрыяць агульнай каардынацыі ўсіх установаў, якія займаюцца дабрачынным служэннем. Абавязковым элементам для супрацоўніцтва царкоўных і свецкіх інстытутаў Папа лічыць празрыстасць [8, с. 47 – 48].

На Беларусі сацыяльнае вучэнне Бенедыкта XVI яшчэ чакае вывучэння і рэалізацыі. Як заўважае малады беларускі тэолаг Пётра Рудкоўскі, сацыяльнае вучэнне, побач з экуменізмам, з'яўляецца адным з выклікаў Каталіцкай Царкве на Беларусі [6, с. 159]. Каталіцкая перыёдыка да апошняга часу або не ўзгадвала пра сацыяльныя моманты энцыклік, або не засяроджвала на іх асаблівай увагі. Напрыклад, у артыкуле, прысвечаным "Deus caritas est" у часопісе "Ave Maria", толькі два абзацы тычацца сацыяльнага вучэння. Дакументы Святога Айца выдаюцца невялікімі накладамі. "Deus caritas est" выйшла па-беларуску накладам толькі ў тысячу экзэмпляраў, асобнага выдання "Spe salvi" няма да гэтай пары. Аднак ёсць і пазітыўныя тэндэнцыі: беларускія пераклады

дакументаў Святога Айца з'яўляюцца дастаткова апаратыўна (беларускае выданне "Deus caritas est" падпісана да друку праз некалькі тыдняў пасля публікацыі арыгіналу энцыклікі). Зацікаўленасць вучэннем Святога Айца з боку іерархіі Каталіцкай Царквы на Беларусі можна заўважыць у апублікаваным некаторымі каталіцкімі часопісамі каментары мітрапаліта Тадэвуша Кандрусевіча да энцыклікі "Spe salvi", які звяртае ўвагу на вышэй азначаныя сацыяльныя моманты дакумента.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Кандрусевіч, Т., арцыбіскуп. Надзея сучаснага чалавека. Каментар да энцыклікі Бэнэдыкта XVI « Spe salvi» / Т.Кандрусевіч //Ave Maria. – 2007. – №12.
2. Второй Ватиканский Собор. Конституции. Декреты. Декларации. – Брюссель, 1992.
3. Хёффнер, Й., кардинал. Христианское социальное учение / Й.Хёффнер. – М., 2004.
4. Катехизис Католической Церкви. – Milano, 1997.
5. Компендиум социального учения Церкви. – Paoline, 2006.
6. Рутkoўскі, П. Паўстаньне Беларусі / П. Руткоўскі. – Вільня, 2007.
7. Рэлігія і царква на Беларусі: энцыклапедычны даведнік. – Мінск, 2001.
8. Энцыкліка DEUS CARITAS EST Святога Айца Бэнэдыкта XVI да біскупаў, прэсбітэраў і дыяканаў, да асоб кансэкраваных і да ўсіх свецкіх вернікаў пра хрысціянскую любоў. – Гродна, 2006.
9. Encyklika SPE SALVI Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o nadziei chrześcijańskiej. – Poznań, 2007.

Крот Андрэй – магістр тэалогіі, Грэка-каталіцкая парафія Маці Божай Фацімскай.

УДК 265.5

І.В. Данільчык (Гродна)

СЯМ'Я ЯК «МАЛАЯ ЦАРКВА»: ПРАВАСЛАЎНАЕ ВУЧЭННЕ ПРА ШЛЮБ І СЯМЕЙНЫЯ АДНОСІНЫ (НА АСНОВЕ «САЦЫЯЛЬНАЙ КАНЦЭПЦЫІ РУСКАЙ ПРАВАСЛАЎНАЙ ЦАРКВЫ»)

В статье рассматривается позиция Русской Православной церкви в вопросах брака и семьи. Представлен взгляд на проблемы взаимоотношений мужчины и женщины, государства и семьи. Анализируется понятие о христианском браке.

У жніўні 2000 г. Архірэйскі Сабор Рускай Праваслаўнай Царквы зацвердзіў «Асновы сацыяльнай канцэпцыі Рускай Праваслаўнай Царквы». Прынящце гэтага дакумента чакалі даўно. З пачаткам 90-х гг.

XX ст. наша Царква з перыферыі грамадскага жыцця, дзе яна вымушана была знаходзіцца некалькі дзесяцігоддзяў, трапіла ў самы яго цэнтр. Такое месца Царквы ў жыцці грамадства патрабавала распрацоўкі сучасных падыходаў да яе місіі ў зьмяніўшыхся палітычных і сацыяльных умовах існавання. Старыя дарэвалюцыйныя мадэлі ўзаемаадносін Царквы і асобы, Царквы і грамадства былі ўжо не актуальнымі.

Тады яна была часткай дзяржаўнай структуры, і яе правы і прывілеі гарантаваліся законам. Цяпер яе служэнне праходзіць у складаным грамадскім асяроддзі, якое часта называюць то постатэістычнім, то постхрысціянскім, то секулярным. Неабходна было сфармуляваць агульныя прынцыпы адносінаў Царквы да надзённых праблем розных сфер чалавечай дзейнасці і даць ім адпаведную ацэнку. Праца была не простай і цягнулася некалькі гадоў (з 1994 па 2000).

Што такое чалавечая сям'я? Якое значэнне яна мае ў асабістым і грамадскім жыцці людзей і цэлых народаў? Які сэнс надае Гасподзь саюзу мужчыны і жанчыны? Пра гэта задумваецца кожнае пакаленне роду чалавечага.

На скрыжалях Завета, якія атрымаў ад Бога Маісей, тры запаведзі з дзесяці прысвечаны фундаментальным прынцыпам сямейнага быцця. Дзве з іх кажуць: «Шануй бацьку твайго і маці тваю. Не пралюбадзействуй. Не забівай» (Зых. 20:12, 13–14). У Евангеллі Хрыстовым закон становіцца яшчэ больш строгім у пытаннях развода, дазваляючы яго толькі ў выпадку пралюбадзяяння: «Маісей з-за жорсткасці сэрца вашага дазволіў вам разводзіцца з жонкамі вашымі», – гаворыць Збавіцель і падкрэслівае, что «спачатку не было так» (Мф. 19:8). Мы чуем з вуснаў Сына Божага новае, глыбокае і дакладна выразнае азначэнне сям'і: «Пакіне чалавек бацьку і маці і прылепіцца да жонкі сваёй, і будуць двое плоццю адною, так што яны ўжо не двое, а адна плоць. Дык вось, што Бог злучыў, таго чалавек няхай не разлучае» (Мф. 19: 5–6). У гэтых словах змяшчаюцца багаслоўскія і псіхалагічныя, біялагічныя і сацыяльныя асновы як агульнага вучэння ад сям'і, так і штодзённай практыкі сямейнага жыцця.

Адрозненне паміж поламі ёсць асаблівы дар Творцы, створаным Ім людзям. Конецформыначалоформы «І стварыў Бог чалавека паводле вобразу Свайго, паводле вобразу Божага стварыў яго; мужчыну і жанчыну стварыў іх» (Быц. 1:27). З'яўляючыся ў аднолькавай ступені носьбітамі вобраза Божага і чалавечай годнасці, мужчына і жанчына створаны для цэласнага яднання адзін з адным у любові: «конецформыначалоформы Таму пакіне чалавек бацьку свайго і маці сваю і прылепіцца да жонкі сваёй; і будуць адна плоць» (Быц. 2:24). Выконваючы гэту волю Божую аб тварэнні, благаслаўлёны Ім сямейны

саюз становіцца сродкам прадаўжэння і памнажэння чалавечага роду: «конецформыначалоформыI благаславіў іх Бог, і сказаў ім Бог: пладзіцеся і множцеся, і напаўняйце зямлю і валодайце ёю» (Быц. 1.28). Асаблівасці полаў не абмяжоўваюцца адрозненнямі толькі фізічнай іх будовы. Мужчына і жанчына ўяўляюць сабой два розных вобразы існавання ў адзіным чалавецтве. Яны маюць патрэбу адзін у адным, гарманічна дапаўняючы адзін аднаго, нібы дзве паловы адзінага цэлага. Аднак пасля грэхападзення ў нашым пашкоджаным грахом свеце адносіны полаў могуць скажацца, перастаючы быць пры гэтым выражэннем Богам дадзенага пачуцця любові і становячыся праяўленнем празмернай прыхільнасці грэшнага чалавека да свайго ўласнага «Я».

Высока ацэньваючы подзвіг добраахвотнага цнатлівага бязшлюбнага жыцця, прымаемага дзеля Хрыста і Евангелля, і адзначаючы асаблівую ролю манашаства ў сваёй гісторыі і сучасным жыцці, Царква ніколі не ставілася да шлюбу зневажальна і асуджала тых, хто з-за няправільна зразумелага імкнення да чысціні нораваў прыніжаў шлюбныя адносіны.

Апостал Павел, які асабіста для сябе абраў цнатлівае жыццё і заклікаў іншых пераймаць яго прыклад (1Кар.7.8), тым не менш, асуджае «конецформыначалоформыкрывадушнасць ашуканцаў, што спалілі сумленьне сваё, якія забараняюць браць шлюб» (1 Цім. 4.2–3). Пяцьдзесят першае Апостальскае правіла сведчыць: «Калі хто пазбягае шлюбу не з-за імкнення да подзвігу ўстрымання, а з-за таго, што грэбуе ўступаць у шлюб, забываючы пры гэтым, што Бог стварыў мужчыну і жанчыну, і такім чынам, выказваючы хулу на Творцу, узводзіць паклёп на Яго стварэнне, – такі або пакаецца і выправіцца, або будзе пазбаўлены святарскага сану ці адлучаны ад Царквы».

Згодна з рымскім правам, якое пакладзена ў аснову грамадзянскіх кодэксаў большасці сучасных дзяржаваў, шлюб з'яўляецца пагадненнем паміж двума вольнымі ў сваім выбары бакамі. Царква ўспрыняла гэтае азначэнне шлюбу, асэнсавала яго, зыходзячы са сведчання Святога Пісання.

Рымскі юрыст Мадэстын у III ст. пасля Нараджэння Хрыстова даў наступную дэфініцыю шлюбу: «Шлюб ёсць саюз мужчыны і жанчыны, агульнасць іх сумеснага жыцця, іх аднолькавы ўдзел у боскім і чалавечым праве». У практычна нязмененым выглядзе гэта азначэнне ўвайшло ў кананічныя зборнікі Праваслаўнай Царквы. Раннехрысціянскія айцы і вучыцелі Царквы таксама абапіраліся на рымскія ўяўленні пра шлюб. Так, напрыклад, Афінагор у сваёй Апалогіі да імператара Марка Аўрэлія, напісанай у II ст. пасля Нараджэння Хрыстова, піша: «Кожны з нас лічыць сваёю жонкай тую жанчыну, з якой ён ажаніўся згодна з законам».

«Апостальскія пастанаўленні», царкоўны юрыдычны помнік IV ст., загадваюць хрысціянам «уступаць ў шлюб згодна з законам».

Хрысціянства дапоўніла язычніцкія і старазапаветныя ўяўленні пра шлюб узвышаным вобразам саюза Хрыста і Царквы. Для хрысціян шлюб стаў не проста юрыдычнай дамоўленнасцю, сродкам прадаўжэння роду і задавальненнем часовых прыродных запатрабаванняў, але, па словах свяціцеля Іаана Златавуста, «таінствам любві», вечным яднаннем мужа і жонкі ў Хрысце. Першапачаткова хрысціяне ўмацоўвалі шлюб царкоўным благаславеннем і сумесным удзелам у Еўхарыстыі, што з'ўлялася самай старажытнай формай здзяйснення Таінства шлюбу.

Агульнасць веры мужа і жонкі, якія з'яўляюцца членамі цела Хрыстова, ёсць найважнейшая ўмова сапраўднага хрысціянскага і царкоўнага шлюбу. Толькі адзіная ў веры сям'я можа стаць «дамашняю Царквою» (Рым. 16.5; Флм. 1.2), у якой муж і жонка разам з дзецьмі ўзрастаюць у духоўным удасканаленні і пазнанні Бога. Адсутнасць аднадумства ўяўляе сур'ёзную пагрозу цэласнасці шлюбнага саюза. Менавіта таму Царква лічыць сваім абавязкам заклікаць вернікаў уступаць у шлюб «толькі ў Госпадзе» (1Кар. 7.39), гэта значыць з тымі, хто падзяляе і паважае іх хрысціянскія перакананні.

Словы апостала Паўла пра сям'ю як пра «малую Царкву» (Рым.16:4) разумець трэба не толькі метафарычна. Гэта перш за ўсё сведчанне анталагічнае: сапраўдная царкоўная сям'я па сутнасці сваёй павінна быць і можа быць малой Царквой Хрыстовай. Як казаў свяціцель Іаан Златавуст: «Шлюб ёсць сімвалічная выява Царквы» Што гэта значыць?

Па-першае, у жыцці сям'і спраўджваюцца словы Хрыста Збавіцеля: «… Дзе двое або трое сабраны ў імя Маё, там Я пасярод іх» (Мф.18: 20). І хаця двое або трое вернікаў могуць быць сабраны і без утварэння сям'і і шлюбнага саюза, але яднанне двух закаханых у імя Госпада – безумоўна, фундамент, аснова хрысціянскай сям'і. Калі ў цэнтры сям'і – не Хрыстос, а хто-небудзь або што-небудзь іншае, нельга казаць, што такая сям'я з'яўляецца хрысціянскай. У гэтым сэнсе яна недасканалая. Сапраўдны хрысціянскі шлюб – гэта саюз мужа, жонкі, дзяцей, бацькоў, унутры якога адносіны будуюцца па ўзору саюза Хрыста і Царквы: «…Жонкі, будзьце паслухмяныя сваім мужам, як Госпаду, бо муж ёсць галава жонкі, як і Хрыстос – галава Царквы, і Ён жа Збавіцель цела. Але як Царква слухаецца Хрыста, так і жонкі сваіх мужоў ва ўсім. Мужы, любіце сваіх жонак, як і Хрыстос палюбіў Царкву і аддаў Сябе за яе, каб асвяціць яе, ачысціўшы купеллю новага быцця, праз слова; каб прадставіць яе Сабе слаўнаю Царквою, бяз нечыстаты, без заганы, або чаго-небудзь падобнага, а каб яна была святая і беззаганная. Так павінны мужы любіць сваіх жонак, як сваё цела: хто любіць сваю жонку, любіць самога сябе. Бо

ніхто ніколі не меў нянавісці да сваёй плоці, а корміць і грэе яе, як і Гасподзь Царкву; бо мы часткі Цела Яго, ад плоці Яго і ад касцей Ягоных. Таму «пакіне чалавек бацьку свайго і маці і прылепіцца да жонкі сваёй, і будуць двое адна плоць». Тайна гэтая вялікая: я кажу пра Хрыста і пра Царкву» (Эф. 5:20–33)

Па-другое, у сям'і непазбежна рэалізуецца закон, які, згодна з самім сямейным ладам жыцця, з'яўляецца законам і для ўсёй Царквы і грунтуецца на словах Хрыста Збавіцеля: «Па тым пазнаюць усе, што вы мае вучні, калі любоў будзеце мець паміж сабою» (Іаан. 13:35) і на словах апостала Паўла, якія дапаўняюць вышэй прыведзеную фразу: «Адзін аднаго цяжары насіце, і такім чынам выканаеце закон Хрыстоў» (Гал. 6:2). Гэта значыць, у аснове сямейных адносін – самаахвярная адданасць адзін аднаму і высакароднае каханне. Такое каханне, калі не я ў цэнтры свету, а той, каго я кахаю. І гэта добраахвотнае выдаленне сябе з цэнтру свету ёсць абавязковая ўмова і свайго ўласнага збаўлення, і паўнавартаснага жыцця хрысціянскай сям'і.

Сям'я, у якой любоў і каханне як узаемнае жаданне выратавання адзін аднаго і дапамогі ў справе збаўлення душы таго, хто знаходзіцца побач, і ў якой адзін дзеля другога ва ўсім сябе абмяжоўвае, адмаўляецца ад таго, што хочацца менавіта яму, – гэта і ёсць «малая царква». І тады тое таемнае, містычнае, што аб'ядноўвае мужчыну і жанчыну і што ніяк не абмяжоўваецца адным толькі фізічным, цялесным бокам іх узаемаадносін, тое адзінства нават думак і самога агульнага жыцця, якое ёсць у мужа і жонкі, якія сапраўды кахаюць адзін аднаго і прайшлі ўжо доўгі сумесны жыццёвы шлях, становіцца сапраўдным узорам таго яднання ўсіх адзін з адным у Богу, якім з'яўляецца перамагаючая і ўрачыстая Царква Нябесная.

Асабліва ўнутранае падабенства сям'і і Царквы бачна ўжо з таго, што ў Святым Пісанні Хрыстос гаворыць пра Сябе як пра жаніха (Мф. 9:15, 25:1 – 13; Лк. 12:35–36), а Царква на старонках Бібліі называецца Яго жонкаю і нявестаю (Эф. 5:24; Адкр. 21.9). Клімент Александрыйскі называе сям'ю, як і Царкву, «домам Гасподнім», а святіцель Іаан Златавуст – «малою царквой», якую ўтвараюць аб'яднаныя шлюбам мужчына і жанчына, што кахаюць адзін аднаго і разам імкнуцца да сумеснага жыцця паводле хрысціянскай веры. Вынікам іх кахання і сямейных адносінаў становіцца з'яўленне дзяцей, нараджэнне і выхаванне якіх лічыцца, згодна з праваслаўным вучэннем, адной з галоўных мэтаў шлюбу.

«Вось спадчына ад Госпада: дзеці; узнагарода Ягоная – плод ад улоння», – усклікае цар і прарок Давід у Псалтыры – адной з самых мудрых кніг Старога Запавету (Пс. 126:3). Аб неабходнасці і

выратавальнасці нараджэння дзяцей гаворыць і апостал Павел (1Цім. 2:13). Ён жа звяртаўся да бацькоў: «Не раздражняйце дзяцей вашых, а выхоўвайце іх у навуцы і настаўленні Гасподнім» (Еф. 6.4). «Дзеці – не выпадковы здабытак, мы нясем адказнасць за іх… Нядбанне аб дзецях – вялікі грэх. Няма нам апраўдання, калі дзеці ў нас разбэшчаныя», – павучае святіцель Іаан Златавуст. Прападобны Яфрэм Сірын вучыць: «Добра робіць той, хто выхоўвае дзяцей у адпаведнасці з Законам Божым». «Сапраўдныя бацькі не тыя, што нарадзілі, а тыя, што добра выхавалі і навучылі», – піша святіцель Ціхан Задонскі. «Бацькі, галоўным чынам, адказныя за выхаванне сваіх дзяцей і віну за іх дрэнныя ўчынкі не павінны ўскладаць ні на каго, акрамя сябе», – прапаведаваў свяшчэннамучанік Уладзімір, мітрапаліт Кіеўскі. «Шануй бацьку твайго і маці тваю, каб падоўжыліся дні твае на зямлі», – загадвае пятая запаведзь Закона Божага (Зых. 20:12). У Старым Запавеце зневажальныя адносіны да бацькоў лічыліся вялікім злачынствам (Зых. 21:15,17; Прытч. 20:20; 30:17). Новы Запавет таксама вучыць дзяцей любіць сваіх бацькоў і быць паслухмянымі ім: «Дзеці, слухайцеся бацькоў вашых ва ўсім, бо гэта даспадобы Госпаду» (Кал. 3:20).

Сям'я як «малая царква» – гэта адзіны арганізм, члены якога жывуць і будуюць адносіны паміж сабой на падставе закона любові да бліжняга. Вопыт сямейнага жыцця дапамагае чалавеку ў пераадоленні грахоўнага эгаізму і кладзецца ў аснову здаровай грамадзянскасці. Менавіта ў сям'і фармуюцца і ўсведамляюцца правільныя адносіны да таго, хто знаходзіцца побач, а гэта значыць і да свайго народа, і да грамадства ў цэлым. Жывая пераемнасць пакаленняў, што пачынаецца ў сям'і, атрымлівае свой працяг у павазе да продкаў, у адданасці Радзіме, у шанаванні сваёй гісторыі. Таму вельмі небяспечным з'яўляецца знішчэнне традыцыйных сувязяў бацькоў і дзяцей, якому, на жаль, шмат у чым спрыяе лад жыцця сучаснага грамадства. Прыніжэнне сацыяльнай ролі бацькоўства і мацярынства ў параўнанні з поспехамі мужчын і жанчын у прафесійнай сферы вядзе да таго, што дзеці пачынаюць успрымацца як непатрэбны цяжар. Гэта садзейнічае таксама распаўсюджанасці ў грамадстве атмасферы адчужанасці і развіццю антаганізму паміж пакаленнямі. Выключнай з'яўляецца роля сям'і ў працэсе фармавання, станаўлення і сталення чалавечай асобы. У гэтым яна не можа быць заменена ніякім іншым сацыяльным інстытутам. Разбурэнне сямейных сувязяў непазбежна выклікае парушэнні нармальнага развіцця дзяцей і адмоўным чынам ўплывае на іх далейшае жыццё і сацыяльны лёс.

Аказваючы такім дзецям духоўную і матэрыяльную дапамогу, праяўляючы клопат пра іх зварот да нармальнага духоўнага і сацыяльнага жыцця, Царква адначасова бачыць сваім абавязкам умацаванне сям'і і тлумачэнне бацькам іх правоў і абавязкаў. Царква заклікана супрацьстаяць заганнаму ладу жыцця, які разбурае цэласнасць чалавечай асобы, выхоўваць у моладзі цнатлівае пачуццё і рыхтаваць юнацтва да стварэння моцнай сям'і, заснаванай на ўзаемнай вернасці і чысціні адносінаў.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М., 2004.
2. Златоуст Иоанн, святитель. Учение о семье и браке / И/ Златоуст. – Сергиев Посад, 1996.
3. Мейендорф, Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие / И.Мейендорф. – Минск, 1999.
4. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2000.

Данільчык Ігар – клірык Свята-Барыса-Глебскай (Каложскай) царквы.

УДК 27-452(476)

Н.Н. Жолнеркевич (Минск)

ХРИСТИАНСКИЙ И «ГРАЖДАНСКИЙ» БРАК В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

Процессы в современной культуре приводят к трансформации основополагающих моральных, религиозных, правовых принципов развития общества. В статье на примере белорусского общества анализируются противоречия между христианской традицией семьи и нетрадиционными формами гражданского брака, основанного на понятии о так называемой «свободной любви».

В современной культуре происходит множество трансформаций, затрагивающих различные сферы. Традиционные моральные, религиозные, политические идеалы исчезают или перестают играть значимую роль в обществе, что проявляется в новых формах отношений и поведения. Особенно ярко изменения в обществе отражаются в семье, которую можно считать «катализатором» настроения эпохи, поскольку

именно здесь закладываются ценности, на которых воспитывается новое поколение.

Ситуацию, которая складывается в современной Беларуси по отношению к идеалу брака можно охарактеризовать как противоречивую. С одной стороны, христианские ценности имеют значение в формировании и функционировании семьи, что выражается в увеличении числа церковных таинств венчания среди молодежи, крещении младенцев, воспитании детей в христианских традициях. С другой стороны, вырабатываются новые формы отношений между полами, в которых трансформированы и искажены традиционные ценности. К таким формам можно отнести так называемые «гражданский брак», «свободную любовь», «виртуальные отношения», за которыми стоит поиск альтернативных стратегий взаимодействия полов.

В нашей культуре трансформация традиционных ценностей семьи и брака отражается в сосуществовании традиционной (христианской, церковной); гражданской (регистрируемой в ЗАГСе) и новой формы так называемого «гражданского» брака – «конкубината» (совместного проживания мужчины и женщины без церковной или государственной регистрации). В данном исследовании, мы обратим внимание на раскрытие «крайних» форм взаимоотношений: христианского брака и его противоположности – так называемого «гражданского» брака, что позволит нам понять некоторые тенденции современной культуры и показать, каковы альтернативные пути построения взаимоотношений в семье. При сравнении двух форм взаимоотношений мы руководствовались следующими вопросами: что является основанием, какова форма (структура) и цель создания семьи.

В «гражданском» браке основанием отношений является изначальная симпатии, любовь и, чаще всего, сексуальная совместимость. Мужчина и женщина по взаимному согласию желают быть вместе, но, тем не менее, не до конца доверяют этому желанию, поскольку решают проверить чувства и испытать свою любовь совместным проживанием. При этом особенностью здесь является то, что решение о совместном проживании может принять как мужчина, так и женщина (в то время как традиционные формы брака основаны на предложении мужчины взять женщину в жены).

Основанием для вступления в христианский брак является желание создания полноценной семьи, что предполагает долгий (а не пробный) совместный путь, на котором встречаемые трудности брачующиеся готовы нести вместе. Самым главным при решении заключить брак является понимание ответственности в ведении семейной жизни не только друг перед другом, но и перед Богом, что выражается в произнесении брачных обетов.

В «гражданском» браке подчеркивается идея партнерства и свободы мужчины и женщины. Партнерство предполагает, что отношения существуют до тех пор, пока одна из сторон не решит их прекратить. Отсюда же и привлекательность второй составляющей – свободы, отсутствием чего в зарегистрированных отношениях (или «штампом» как цепями несвободы) тяготятся молодые люди. При этом свобода понимается как освобождение от обязательств (имущественных, моральных) по отношению друг к другу, отсутствии «скрепляющего» элемента, которым чаще всего становится ребенок, представляющий угрозу дальнейшим «свободным» отношениям. Интересно то, что «гражданский» брак, несмотря на изначальное противопоставление официальному брачному союзу, внешне стремится сохранить форму брака, что выражается как в самом его наименовании, так и в названии партнеров-сожителей – мужем и женой. Это объясняется тем, что до конца расстаться с традиционными формами взаимоотношений между полами в «гражданском» браке не стремятся, надеясь (в большей степени это касается женщин) на завершение данного союза созданием семьи, при этом нередко закрепляя данный брак таинством церковного венчания. Оценивая такую ситуацию, С. Аверинцев говорил о том, что современное общество страдает от «дефицита Любви», борется против ее окончательной утраты, против «холодного» и «отчужденного» мира во имя «какого-то «тепла», хотя бы и «звериного»«, что облекается на Западе (да и у нас также) в форму сексуальной революции» [1, с. 122]. Данная свобода в отношениях между полами оборачивается произволом и, по мысли Н. Бердяева, связана с негативным, неправильным пониманием свободы как таковой. Свобода «от» (запретов, «штампов», детей и т.д.) связана прежде всего с поиском освобождения от внешних ограничителей, при этом внутренняя свобода остается невостребованной. Утрачивается тайна пола и выносится на всеобщее обозрение оболочка, которая ошибочно принимается за суть: глубина, «интимность» (сокрытость) переходит в сферу «интима», любовь из таинства превращается в механический и «временный» процесс. Игра, симуляция, ирония как элементы современной культуры, проникая в сферу отношений между мужчиной и женщиной, лишают их главного – живого чувства любви и понимания тайны Другого. Свобода для самораскрытия, творчества, понимания глубины другой личности – то, от чего отказывается «гражданский» брак и к чему призывает христианский.

Таинство христианского брака, как и любое таинство церкви, имеет связь с Богом. Само понимание таинства связано со священнодействием, в котором «происходит встреча Бога с человеком и наиболее полно, насколько возможно в земной жизни, осуществляется единение с ним» [4, с. 150]. Именно такое понимание таинства венчания необходимо давать

всем вступающим в брачный союз, для того, чтобы показать его суть. Брак, являясь таинством, также обнаруживает в себе видимую и невидимую стороны. Видимыми являются брачующиеся, священник, совершающий таинство, и свидетели, подтверждающие подлинность совершения брака и даваемых супругами обещаний. Невидимой стороной брака является единение в «одну плоть» через присутствие Бога, который есть Любовь, соединение с Ним в таинстве Евхаристии и символическое уподобление союзу Христа и Церкви. Данное таинственное значение брака имеет одну общую составляющую. Брак становится не только земным и временным установлением, но имеет вневременное, непреходящее значение и обретает смысл в вечности. По словам митрополита Антония, брак – есть «единство и образ вечной жизни» [2, с. 17].

«Гражданский брак» своей целью ставит комфорт, проверку отношений, и в итоге – совместную жизнь либо поиск другого партнера. То есть цель – быть вместе с другим, но не обязательно с данным, конкретным партнером. В христианстве акцент ставится на уникальности каждой конкретной личности и на нерасторжимости брака, в котором супруги призваны прийти к его главной цели и ценности – любви, возвышающей человека до тайны Любви. Как отмечает современный богослов П. Евдокимов, «человеческая любовь зажигается от Божественной любви, они одного и того же происхождения, они *единосущны,* в одной присутствует другая» [3, с. 218].

Святой апостол Павел называл брак тайной, имея в виду, что в браке человек не только удовлетворяет потребности своего земного существования, но и делает шаг на пути к той цели, для которой он был сотворен, то есть вступает в Царство вечной жизни. Понимание таинства брака, таким образом, связано, в первую очередь, с единением, которое нарушает естественные законы, поскольку двое становятся одним целым. Достичь единства можно, лишь пройдя сложный путь совместной жизни, приходя к взаимным уступкам и беря на себя ответственность перед другим. В христианском браке двое любящих людей открывают себя навстречу друг другу, принимают тяготы друг друга (недаром в таинстве брака брачные венцы символизируют и приравниваются мученическим), уподобляются малой церкви, во главе которой – Христос. Если в «гражданском» браке именно избегание тягот является притягательным моментом взаимоотношений, которые ничем не скреплены, то в христианском браке дается (перед свидетелями и Богом) обещание быть с одним супругом всю жизнь и эта установка является фундаментом их будущего.

Таким образом, перспектива, указанная «гражданским» браком, заканчивается «дурной» бесконечностью, поскольку лишает человека

ответственности и желания полноценного (духовно-душевно-телесного) соединения с уникальной личностью другого, склоняет человека к свободе «от» различного рода ограничений, за которыми стоит страх пустоты и одиночества. В христианском браке акцент ставится на глубине и перспективе вечности, которая достигается подвигом совместной жизни и уподоблением семьи малой Церкви, во главе которой – Любовь. Муж и жена призваны стать единой плотью, целостностью. Соединение с Богом в любви предполагает путь познания Истины, Свободы и Творчества, в которых обретается смысл существования и полнота Богоподобия.

Список источников и литературы

1. Аверинцев, С.С. Любовь / С.С. Аверинцев // София-Логос. Словарь. – Киев, 2001. – С. 118–122.
2. Антоний (Блум), митр. Сурожский. Брак и семья / Антоний (Блум). – Киев, 2005. – 304 с.
3. Евдокимов, П. Н. Женщина и спасение мира: О благодатных дарах мужчины и женщины / П. Н. Евдокимов. – Минск, 1999. – 272 с.
4. Мейендорф, И., прот. Брак в православии / И.Мейендорф. – М., 1995. – С. 217–286.

Жолнеркевич Наталья Николаевна – преподаватель, Белорусский государственный университет.

УДК 2(476)

Н.А. Кутузова (Минск)

ПРОБЛЕМЫ РЕАЛИЗАЦИИ ПРАВ ГРАЖДАН РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ В ОБЛАСТИ СВОБОДЫ СОВЕСТИ И ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ

Основным элементом обеспечения национальной безопасности государства является создание условий для реализации прав граждан на свободу вероисповедания. Рассмотрена коррекционная направленность действий в области конфессиональной политики. В статье проводится анализ международных стандартов защиты права на свободу совести и вероисповедания и их реализации в Республике Беларусь.

Обеспечение реализации прав граждан Республики Беларусь на свободу совести и вероисповедания является одним из ключевых элементов обеспечения национальной безопасности и относится к жизненно важным интересам республики в гуманитарной сфере.

Конфессиональное пространство Беларуси является гетерогенным. В настоящее время в Беларуси зарегистрировано более 3 тысяч религиозных организаций, большинство – христианские, менее 3 % – нехристианские (иудеи, мусульмане, кришнаиты, бахаи). Социологические исследования показывают, что количество верующих составляет менее 60 % общего количества населения. Среди верующих около 76 % – православные, около 14 % – католики, менее 1% протестанты, 1,5 % – лица, которые себя идентифицируют как «христиане в целом» без конфессиональных различий [5]. В структуре идентификации превалирует этноконфессиональный фактор: граждане связывают феномен религии с этнической культурой и традициями, считая, что религия выполняет мировоззренческую, интегрирующую и социально-регулятивную функции, что делает обеспечение прав граждан в данной области еще более значимым. В последние 10 лет увеличилась доля верующих, которые не испытывают неприязни ни к каким религиям, до 76 % (в 1998 г. их было 50 %), среди неверующих – 84 % [5]. Отмечается активизация чувства «общехристианской сплоченности», рост симпатий к традиционному исламу, распространенному в Беларуси. Среди православных верующих растет интерес к греко-католической церкви, к которой долгое время относились негативно. Отмечается высокий уровень веротерпимости у всех конфессиональных групп.

Согласно международным стандартам права в области свободы совести и вероисповедания подразделяются на свободу религий (вероисповеданий) и свободу от религий. Свобода мысли и совести охватывает личные убеждения, приверженность религии и исповедуется индивидуально или в сообществе. В разъясняющих документах ОБСЕ [6] разработана простая классификация, которая лежит в основе аналитических оценок состояния прав в данной области: свобода индивидуального исповедания религии; свобода коллективного исповедания; свобода религиозных организаций. Статья 18 Всеобщей декларации прав человека, а также Международный пакт о гражданских и политических правах определяют религиозные свободы как права «каждого человека». Они имеют всеобщий характер. Минимальный стандарт в этой сфере предусматривает право исповедовать религию или убеждения, обучать лидеров, соблюдать священные дни, проводить церемонии, религиозные свободы на работе (право на молитву), свободу менять или отвергать свою религию; право на религиозное образование «в интересах» ребенка и др. Однако может быть ограничена свобода религиозных действий родителей, если они причиняют вред физическому и психическому развитию ребенка: отказ от медицинской помощи (например, переливания крови, от которого традиционно отказываются

Свидетели Иеговы), школьного образования, культивирование асоциального поведения и пр. Для религиозных организаций предусмотрено право преподавать религиозные взгляды в определенных местах. Согласно международным стандартам ограничения свободы совести и вероисповедания должны носит законный характер и применяться для защиты общественной безопасности, порядка, здоровья, морали, прав и свобод других субъектов. Комплекс прав в данной области должен быть подчинен принципу *недискриминации*, который распространяется на частную жизнь граждан, общество и государство.

Реализация прав граждан в области свободы совести и вероисповедания отражается в специальных докладах Комиссии США о свободе вероисповедания в странах мира. Традиционно доклады начинаются с фразы о том, что «Конституция Республики Беларусь предусматривает свободу вероисповедания, однако правительство ограничивает это право фактически в соответствии с положениями Закона 2002 г. и Соглашением с БПЦ 2003 г.» и построены на перечислении многочисленных претензий к республиканским властям [7].

Основы для реализации прав граждан в области свободы совести и вероисповедания заложены в Конституции Республики Беларусь, Законе «О свободе совести и религиозных организациях» (2002 г.). Закон исходит из понимания того, что государство – это единственная нормативная регулирующая инстанция для всех конфессий, которая создает условия для их нормальной деятельности. В Беларуси действует аппарат Уполномоченного по делам религий и национальностей, функцией которого является координация деятельности региональных органов по делам религий, оказание им консультативной (в том числе религиоведческой и правовой) помощи, контроль за соблюдением законодательства о свободе совести и уставной деятельностью религиозных организаций. В настоящее время в сфере защиты прав на свободу совести и вероисповедания можно выделить три блока проблем.

Первый и наиболее актуальный – **реализация прав несовершеннолетних на свободу совести и вероисповедания в учреждениях образования**. Государственная система образования в Беларуси носит светский характер. В учреждениях образования не допускается создание и анонимная (или другая противозаконная) деятельность религиозных организаций. Учреждения образования могут взаимодействовать с религиозными организациями только в вопросах воспитательной деятельности. Такое взаимодействие осуществляется на основании письменных заявлений родителей или лиц их заменяющих во внеучебное время. В системе образования республики данное положение тщательно контролируется на всех уровнях. Взрослые и дети имеют

возможность религиозного обучения в создаваемых религиозными организациями учебных группах и воскресных религиозных школах. В Беларуси ведется работа по разъяснению положений законодательства в учреждениях системы образования. В учебные планы ВУЗов был введен курс «Религиозные конфессии в Республике Беларусь», который уже, к сожалению, исключен из учебных планов в связи с сокращением учебных часов блока дисциплин гуманитарного профиля. Школьные или студенческие аудитории являются поликонфессиональными, задача педагогов должна состоять в формировании ценностей веротерпимости.

Актуальна проблема качества учебных пособий и создания негативного образа каких-либо религий в учебном материале. В 2005 г. рассматривался вопрос о содержании учебных пособий для 11-го класса «Человек. Общество. Государство» и «Религиоведение» для студентов, где протестантские деноминации были классифицированы как «секты». Комитет по делам религий и национальностей обратился в адрес Министерства образования с просьбой согласовывать материалы, связанные с отражением проблем религиозности в республике, в рекомендованных министерством учебных пособиях. Были подготовлены рекомендации по преподаванию курса «ЧОГ» с указанием на необходимость учитывать поликонфессиональность общества и равенство религий и вероисповеданий перед законом.

В 2007 году были разработаны и предложены странам региона ОБСЕ «Руководящие принципы преподавания религий и верований в общественных школах» (т.н. «Толедские принципы»). Толедские принципы подчинены *недискриминации* и предусматривают соблюдение научного уровня преподавания, компетентности; изучение прав человека; соблюдение свободы совести и вероисповедания в отношениях учитель – ученик и в среде обучающихся; учет влияния на ребенка семьи и религиозных организаций; обучение должно происходить в полном соответствии с образовательными стандартами по качественным учебным программам и планам, которые должны учитывать культурное и религиозное разнообразие в обществе, международный опыт в соблюдении прав человека [8]. Толедские принципы чрезвычайно важны для Беларуси в силу ее поликонфессионального культурного пространства.

Развитие любых социальных инициатив религиозных организаций оценивается с точки зрения критериев защиты свободы совести и вероисповедания. В настоящее время обсуждаются вопросы введения в учебные планы предмета «Религиоведение (Библия как памятник мировой культуры)» и разработки соответствующего учебно-методического обеспечения, данная инициатива принадлежала БПЦ.

Однако в соответствии с законодательством, ориентируясь на стандарт Толедских принципов, необходимо соблюсти критерии светского и научного характера обучения, при этом предлагаемые учебные программы и пособия не должны носить узкоконфессионального характера, а ориентироваться на принцип свободы религии и свободы от религии.

Деятельность асоциальной религиозной группы последователей П. Кузнецова «Горный Иерусалим» также заставила обсуждать проблему защиты прав несовершеннолетних. Дети адептов отказывались посещать школы, и комиссией местного отдела образования им было предложено обучаться на дому или экстерном, на что те ответили отказом. После депортации из РФ и прибытии домой данным семьям постоянно оказывается необходимая психологическая помощь (в другой они не нуждаются по их собственному заявлению) [2]. Данный факт не был отмечен ни в мониторингах правозащитников, ни в докладах Госдепартамента США, но он демонстрирует уровень внимания к проблемам свободы совести и вероисповедания не только на уровне государственных республиканских структур, но и в регионах.

Второй блок проблем – **профилактика правонарушений, мотивированных религиозной неприязнью**. Особой темой правозащитных организаций является «государственный антисемитизм и юдофобия» [1, с. 6 – 8]. Эксперты указывают на то, что в литературе, которая издается и распространяется ЗАО «Христианская инициатива» содержится информация, направленная на создание негативного образа иудаизма (негативные эмоциональные оценки иудаизма, его источников (Талмуда), истории иудаизма), а также идеи, призывы, которые могут быть интерпретированы как разжигающие религиозную рознь и вражду в Беларуси. Последнее может быть доказано только в судебном порядке, что и происходит в настоящее время. Органами МВД проводится также профилактическая работа среди несовершеннолетних адептов нелегальных религиозно-политических организаций («Схорон Еж Славен»«), идеологию которых отличает крайний антисемитизм.

Третий блок проблем связан с **защитой прав верующих на фоне религиозных ограничений их социальной деятельности.** При понимании руководителей учреждений решаются обращения адвентистов, которые не могут по религиозным причинам привлекаться к участию в трудовых, учебных и других мероприятиях по субботам. В последние годы активизировалась часть православных верующих, поддерживающих традиционалистское движение в РФ «За право жить без ИНН (индивидуальный номер налогоплательщика)». Пока эти граждане заявляют о себе обращениями в органы государственной власти,

протестом против электронной маркировки различных объектов, штрих-код рассматривается как «число Зверя – 666», а протест мотивируется посягательством на свободу вероисповедания. В обращениях содержится протест против присвоения идентификационных номеров, являющихся признаками физических лиц в процессе внесения персональных данных в регистр населения республики. Эти обращения были спровоцированы принятием Закона «О регистре населения» в ноябре 2007 г. [4]. Официальные ответы аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей на письменные обращения граждан содержали разъяснения по поводу того, что ведение регистра населения не является компетенцией Уполномоченного [2; 3]. Однако обсуждение вопросов относительно того, является ли присвоение идентификационного номера нарушением свободы вероисповедания, продолжается. Однозначных ответов на этот вопрос в принятых международных стандартах нет, европейские страны с подобными явлениями не сталкивались. Беларусь и Россия являются пока первопроходцами в этой сфере.

Следует отметить, что с момента принятия закона 2002 года в Беларуси ни одна из зарегистрированных религиозных организаций не была ликвидирована в судебном порядке. В республике продолжается коррекционная работа в области конфессиональной политики, сопоставление отечественных норм с эффективными международными стандартами в области защиты свободы совести вероисповедания.

Список источников и литературы

1. Басин, Я. Христианская ли «Христианская инициатива»? / Я. Басин // За свабоднае веравызнанне. Бюлэтэнь. – 2008. – № 18.
2. Документы о подготовке заседаний коллегии // Архив аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей 2008 г. – Дело № 01-10. – Т. 1.
3. Документы о подготовке ответов // Архив аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей 2002 – 2008 гг. – Дело № 01-07.
4. Письменное обращение к Совету Республики от 12.12.2007 г. православных граждан г. Могилева // Архив секретариата Совета Республики. – Вход. № Мг 276.
5. Пирожник, И.И. Социально-географические тенденции изменения конфессиональной структуры населения Беларуси / И.И. Пирожник [и др.] // Вестник БГУ. – 2007. – № 1. – С. 76 – 84.
6. Рекомендации по анализу законодательства о религии или вероисповедании. Парл. ассамблея ОБСЕ. – Варшава, 2004. – 80 с.
7. Annual Reports of the United States Commission on International Religious Freedom [Electronical resource]. – Mode of access: www.uscirf.gov.; www.state.gov. – Date of access: 10.11.2008.
8. Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools [Electronical resource]. – Mode of access: www.osce.org/odihr – Date of access: 10.11.2008.

Кутузова Наталия Александровна – кандидат философских наук, доцент, Центр историко-философских и компаративных исследований Института философии НАН Беларуси.

УДК 27-662.3

С.И. Жлоба, И.И. Корнев (Брест)

МЕСТО И РОЛЬ РЕЛИГИИ В ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье сделана попытка определить место и роль религии в этнической культуре с точки зрения генетической антропологии. Показывается несостоятельность попыток определить роль религии как социально-политического института. На основании различия между религией и идеологией дается методика определения особенностей религиозной идеологии.

Вопрос, который вынесен в заглавие, не является сакраментальным и стал предметом обсуждения уже много лет назад. Он упирается в понятия, которые далеко выходят за рамки этнологии как науки исторической, не определен в философии, не является основным в искусстве как эмоциональном познании. Поэтому, прежде всего, нужно определиться с вопросом о методе исследования. За основу принимается метод эмпирического исследования, предложенный В.И. Вернадским. В его книге «Биосфера и ноосфера» [1]. Как следствие, наиболее пригодным для решения поставленной задачи является метод генетического моделирования [2], который предполагает рассмотрение любого явления в биосфере как соответствующего генетической модели. Исходя из принятой методики, наиболее приемлемым определением религии является определение, предложенное С.А. Токаревым: «...она есть не столько отношение человека к богу (богам), сколько *отношение людей друг к другу - по поводу* представлений о боге (богах)» [3]. Это означает, что религия не «отражает» иллюзорно объективную реальность (не важно – «физическую» или социальную), а закрепляет, утверждает и освящает именно отношения людей друг к другу. Следовательно, объяснять религию как проявление страха человека перед необъяснимыми явлениями природы и социальной организации общества, по меньшей мере, безграмотно. Религия имеет более глубокие корни и проявляется не как «надстройка» (в марксистском понимании) [4].

Известно, что В.И. Вернадский считал религию одним из путей познания мира, в одном ряду с наукой, искусством и философией. Не имея возможности подробно анализировать определения религии, отметим, что генетическая антропология рассматривает религию как отношение между людьми по поводу отношения к богу [2].

Более того, с этой же точки зрения, религия входит в один из структурообразующих элементов человеческой культуры и служит для сохранения, освящения, очищения и воспроизводства в поколениях норм поведения людей в отношениях друг к другу, к человеческим сообществам, к миру в целом. Это значит, что религия ответственна за воспроизводство норм поведения людей - морали, без которой существование человека немыслимо. Причем не важно, в каком качестве выступает мораль - в виде табу, религиозных запретов или этических теорий. Можно сказать, что других механизмов сохранения и воспроизводства норм поведения людей просто не существует. Попытки «упразднить» религию всегда заканчивались глубочайшим кризисом этнических культур, где проводились подобные эксперименты. За примерами далеко ходить не нужно.

Это и есть место и роль религии в человеческой культуре.

Однако человеческая культура, которая, как и всё живое вещество в биосфере, подчиняется генетическим принципам. А это значит, что она может существовать только во множестве вариантов, которые известны как этнические культуры. Можно сказать, что само понятие «общечеловеческая культура» абстрактно. Человеческая культура реализуется только как множество этнических культур. Религия, являясь элементом культуры человеческой и выполняющая весьма важные функции, также неизбежно выступает как элемент множества этнических культур, А это значит, что унификация религии как элемента этнической культуры, как и сведение этнических культур к одной, ведет к уменьшению вариантов генетической системы, в пределе – сведение ее к единице, что создает угрозу самому существованию вида «Человек разумный», организованному в генетическую систему этногенезов. И не важно, на каком основании реализуется унификация: на базе самой передовой и прогрессивной теории или на основании идеи, выполняющей задачу «подтянуть» все расы и этнические культуры к высшему арийскому образцу, или с целью построить общество всеобщего благоденствия через обеспечение возможности неограниченного потребления, или провозглашая возникновение «новых этнических общностей» - не важно - советского, американского народов. Тот же результат получим и при попытках интеграции на основе любой идеологии, основанной на той или иной религиозной системе - католической, православной, языческой, мусульманской, иудаистской или любой другой – все это в конечном итоге преступление против человека. Поэтому генетическая антропология последовательно выступает против любой формы унификации человеческой культуры. В

настоящее время такая унификация выступает под названием глобализации.

В утверждении об опасности унификации на базе идеологии, основанной на одной из религиозных систем и выясненным местом и ролью религии в этнической культуре нет противоречия. Дело в том, что религия и идеология, основанная на религиозной системе, совершенно не одно и то же. Религия, как показано выше, входит в один из структурообразующих элементов культуры. Под структурообразующими элементами понимаются такие элементы, уничтожение которых или изменение выше определенных пределов ведет к исчезновению системы или превращению ее в принципиально другую [2].

Функциональные элементы могут быть изменены или заменены, не вызывая уничтожения системы или трансформации ее в принципиально новую. К таким элементам и относится идеология. Она, несомненно, играет очень важную роль, так как защищает систему от неблагоприятных воздействий внешнего мира, непосредственно с ними соприкасаясь. Именно поэтому идеология и подвержена более интенсивному износу, ее замена не только возможна, но и желательна. Замена идеологии может вызвать кризис, иногда значительный, но несвоевременная ее замена более опасна, так как приводит к деформации структурообразующих элементов.

Религия как главная часть структурообразующего элемента культуры возникла с началом формирования человеческой культуры как искусственно созданной человеком среды обитания в результате интеллектуальной деятельности. Функция религии не менялась с момента ее возникновения. Однако это не значит, что неизменными оставались религиозные системы. Появление новой религиозной системы не отодвигало на задний план основную ее функцию. В отношении к ней все религиозные системы равноценны. Можно сказать, что нет высших и низших форм религии, нет плохих и хороших, нет худших и лучших, Есть разные. Качественная оценка их, с точки зрения генетической антропологии, невозможна.

Религиозная система может быть эффективной в том случае, если обеспечивает сохранение нравственности и ее воспроизводство в поколениях. В первобытности «общество» ограничивалось родом, племенем, союзом племен. Потому и религиозная система призвана была реализовать свои функции в рамках этого «общества», исключая других из круга своего влияния и опеки. Грубо говоря, иноплеменники попросту не принадлежали к числу «людей», и отношение к ним первоначально не

отличалось от отношения к другим предметам живой и неживой природы. (Нужно заметить, что сказанное здесь является весьма схематичным приближением, и упрощение допускается только с целью выяснения основных параметров системы. На самом деле все сложнее. Так постепенно складываются племенные, а затем и «национальные» религиозные системы, многие из которых сохранились до настоящего времени.

Позже, с усилением контактов между разными этносами, постепенно складывается представление о единстве человечества, что неизбежно находит отражение в мировых религиозных системах. Кажущаяся унификация, или «глобализация» наталкивается, однако, на один из основных принципов генетической системы - многообразие. Поэтому мировые религии сразу же приобретают черты этнических культур. Поэтому нет возможности говорить о единстве католического, православного, мусульманского и буддистского миров. Эти религиозные системы распадаются на множество вариантов, только формально принадлежащих к той или иной церкви. Тем не менее, это не дает повода говорить о том, что христианство, ислам или буддизм изжили себя. Наоборот, в последнее время они постепенно начинают отходить от формальных противоречий и все более обращаются к функциональному значению религии, что создает реальные предпосылки для развития экуменического движения.

С этой точки зрения противоречия между различными религиозными системами, конфессиями и церквями, это не больше, чем борьба за прихожан, а это борьба экономическая, политическая и идеологическая, ничего не имеющие с религией как элементом человеческой культуры.

Список источников и литературы

1. Вернадский, В.И. Биосфера и ноосфера / В.И. Вернадский. – М., 1989.
2. Жлоба, С.П. Народная педагогика Полесья (по материалам этнографических исследований) / С. П. Жлоба; под ред. Б. М. Лепешко. – Брест: БрГУ, 2002. – 328 с.
3. Токарев, С.А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) / С.А. Токарев // Советская этнография. – 1979. – № 3.
4. Гістарычны матэрыялізм // Беларуская савецкая энцыклапедыя. – Т. 3. – С. 493 – 494.

Жлоба Софроний Павлович – старший преподаватель, Брестский государственный университет имени А.С. Пушкина.

Корнев Павел Иванович – кандидат исторических наук, доцент, Брестский государственный университет имени А.С. Пушкина.

УДК 37:316.356.4 (476)

Я.В. Леверовская, И.В. Лашук (Минск)

СПЕЦИФИКА НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ ЭТНИЧЕСКИХ ПОЛЯКОВ В БЕЛАРУСИ

В статье представлены особенности владения и сферы употребления родного языка представителями польской диаспоры, проживающими на территории Республики Беларусь. Именно язык является основным элементом, характеризующим национальное сознание этноса.

Язык является основным элементом этнической самоидентификации, выделяет одну этническую группу на фоне других, служит важнейшим механизмом сохранения и трансляции этнической культуры. Для этнических меньшинств родной язык на протяжении столетий существования в иноязычном окружении был еще и средством объединения и сплочения.

Родной язык – это язык, с которым человек ощущает особую эмоциональную связь, который представляет для него ценность сам по себе, вне зависимости от степени его утилитарного использования.

В то же время XX век дал нам достаточно примеров, когда родной язык в значительной степени теряется этнической группой, но этническая самоидентификация, тем не менее, сохраняется. Результаты исследования, проведенные Институтом социологии показывают, что и позиции польского языка в среде белорусских поляков во многом утрачены. Так, родным считают польский язык только 17,5 % респондентов и только 8,9 % респондентов называют польский язык неотъемлемым элементом польской этничности.

В зависимости от образования выделяются следующие особенности:

1) для всех групп респондентов, выделенных по уровню полученного образования, характерно отсутствие доминирования какого-либо языка в качестве родного;

2) доля респондентов, считающих польский язык родным, растет по мере роста уровня образования респондентов, при этом польский язык называется респондентами родным реже, чем русский или белорусский во всех образовательных группах.

Теперь обратимся к практическому применению тех или иных языков поляками с различным уровнем образования.

Ответы респондентов свидетельствуют, что они различают родной и наиболее употребляемый язык. Безусловно, нахождение в преимущественно иноязычном окружении накладывает ограничения на практическое использование польского языка. Однако результаты исследования позволяют сделать вывод, что зачастую респонденты и думают на языке, который не считают родным.

Следует отметить, что из общего числа думающих на польском языке половину составляют респонденты в возрасте 50 лет и старше.

Данные исследования свидетельствуют, что даже в ситуации полной языковой свободы, когда респондент сам вправе выбирать язык для общения (с самим собой), большинство респондентов выбирает не польский и даже не белорусский, а русский язык.

По результатам проведенного исследования с ростом образования не происходит увеличения доли респондентов, предпочитающих думать по-польски. Зато за счет сокращения использования белорусского языка происходит существенное расширение роли русского языка. Как результат три четверти поляков с высшим образованием даже думают по-русски, а не по-польски или по-белорусски (на польском языке в этой группе думают только 8,4 % респондентов).

Следующей важной сферой применения языка является общение в семье. В этнических меньшинствах именно семья, семейное воспитание зачастую являются одним из главных институтов сохранения и транслирования от поколения к поколению родного языка и традиционной культуры в целом.

Если по отношению к польскому и белорусскому языкам доля считающих их родными выше доли использующих эти языки в семейном общении, то в отношении русского языка ситуация обратная: треть этнических поляков (34,2 %) считают его родным, но две трети (62,8 %) предпочитают его в качестве языка общения в своих семьях.

Таким образом, вместе с ростом уровня образования респондентов снижается доля семей, общающихся на белорусском, и повышается доля, общающихся на русском. В то же время доля семей, использующих польский язык в качестве языка семейного общения, остается примерно одинаковой во всех образовательных группах за исключением группы респондентов с образованием ниже среднего, в которой велика доля респондентов в возрасте 50 лет и старше.

Русский язык доминирует в качестве языка общения в трудовых и учебных коллективах, на улице, в транспорте, других общественных

местах. Причем чем выше уровень образования респондентов, тем чаще они используют в общении русский язык.

Отметим, что расширение употребления русского языка в качестве языка общения в трудовых и учебных коллективах по мере роста уровня образования респондентов происходит не за счет снижения доли польского языка, которая и так очень мала, а за счет снижения доли белорусского языка.

Таким образом, анализ использования поляками польского языка в качестве языка общения показывает, что, во-первых, сегодня роль польского языка как языка общения невелика и, во-вторых, эта роль еще и снижается по мере роста уровня образования респондентов. Снижается и роль белорусского языка как средства общения. Доминирует же в качестве языка общения в различных сферах русский язык.

Безусловно, сокращение сферы применения польского языка сказалось и на уровне его знания поляками в Беларуси.

Если более-менее хорошо говорить по-польски не может каждый четвертый этнический поляк, то читать – уже четверо из каждых десяти, а писать – шестеро из десяти.

Ситуация может измениться только вместе со становлением полноценной польской диаспоры в Беларуси и расширением контактов белорусских поляков с польским государством и обществом на всех уровнях.

Несмотря на постоянно сужающуюся сферу применения польского языка большинство опрошенных нами этнических поляков, тем не менее, считают, что в их окружении сохраняются традиции польской национальной культуры.

Этнические поляки, независимо от уровня образования, демонстрируют высокую степень вовлеченности в католическую религию. Лишь один процент респондентов называет себя убежденными атеистами, а среди верующих более 90 процентов являются католиками. Особо следует отметить, что среди этнических поляков очень велика доля активных верующих, т.е. регулярно посещающих храм.

Среди факторов, обеспечивающих единство поляков в Беларуси, респонденты прежде всего называли общность веры (33,9 %). Это значительно больше, чем любой другой фактор, включая общность языка и территории. Именно католическая вера и костел, по мнению респондентов (38,9 %), позволяют им оставаться поляками, живя в Беларуси.

Таким образом, католическая религия и костел остаются важнейшим фактором объединения всех белорусских поляков, независимо от уровня их образования.

Одно из важных направлений деятельности любой диаспоры – укрепление связей со страной происхождения этнической группы, в данном случае с Польшей. Этнические поляки проявляют устойчивый интерес к жизни современной Польши, к польской культуре. Три четверти поляков имеют родственников в Польше. В то же время интенсивность контактов с этими родственниками поляков удовлетворяет далеко не всегда. Большинство из них хотели бы иметь возможность ездить в Польшу чаще.

Обращает на себя внимание, что стремление к более частым контактам с родственниками в Польше растет по мере роста образования респондентов.

Ожидаемое снижение стоимости польских въездных виз для белорусских граждан и ответные встречные меры со стороны белорусского государства, практическая реализация возможностей, заложенных в Законе Республики Польша «О карте поляка», уже в обозримом будущем могут привести к существенной интенсификации личных контактов между гражданами двух наших государств, прежде всего родственных. Уже сейчас очевидно, что наиболее активными участниками этого движения будут поляки с достаточно высоким уровнем образования, которые, в первую очередь, заинтересованы в развитии таких контактов.

В общественном мнении нашей страны сложился достаточно устойчивый негативный стереотип о том, что поездки в Польшу и наоборот имеют, прежде всего, коммерческий характер. Однако результаты нашего исследования опровергают эту достаточно распространенную точку зрения. Палитра мотивов гораздо шире. В значительной степени эти поездки вызваны стремлением увидеться с родственниками, ближе познакомиться с жизнью современной Польши.

Таким образом, по данным нашего исследования, поляки Беларуси хотели бы чаще посещать Польшу, прежде всего, для встреч с родственниками и друзьями. Вторая по частоте упоминания группа мотивов связана с интересом к жизни современной Польши. Реже, но тоже достаточно часто, респонденты называют мотивы, обусловленные глубокой духовной связью с польским народом, его культурой. Эти мотивы упоминаются тем чаще, чем выше уровень образования респондентов.

Этнические поляки хотели бы, чтобы активно развивающийся восточный вектор белорусской внешней политики был дополнен, по крайней мере, таким же активным и результативным западным вектором. Прежде всего, это касается установления более тесных отношений с Польшей.

По результатам проведенного исследования мы получили следующую картину:

Во-первых, этнические поляки однозначно высказываются за одинаково тесные отношения Беларуси с соседями, как на востоке, так и на западе.

Во-вторых, за активизацию отношений с Польшей респонденты выступают чуть-чуть более единодушно, чем за дальнейшее развитие отношений с Россией. Объясняется это, скорее всего, тем, что на сегодняшний день политические, экономические и иные отношения с Российской Федерацией и так находятся на очень высоком уровне, в то время как отношения с Польшей все последние годы были во многом заморожены и осложнялись политическим противостоянием. В то же время обращает на себя внимание тот факт, что доля сторонников дальнейшего укрепления связей с Россией уменьшается по мере роста образовательного уровня респондентов.

В-третьих, значительная часть респондентов (61,9 %) хотела бы в перспективе видеть Беларусь членом Европейского Союза. Причем доля сторонников такого развития событий растет по мере роста уровня образования респондентов. К примеру, если за членство Беларуси в ЕС в группе респондентов с образованием ниже среднего выступают 49,6 %, то в группе с высшим образованием уже 68,1 %.

В-четвертых, лишь небольшая часть респондентов (10,5 %) хотела бы, чтобы Беларусь стала членом НАТО. В данном случае также доля сторонников такого сценария развития увеличивается с ростом образовательного уровня респондентов с 4,6 % в группе с образованием ниже среднего до 14,8 % в группе с высшим образованием. Следует отметить, что для любой страны стать членом Европейского Союза, не будучи членом НАТО, практически нереально.

Лашук Ирина Валерьевна – кандидат социологических наук, заведующая сектором исследования социокультурных процессов Института социологии НАН Беларуси;

Леверовская Ядвига Владимировна – научный сотрудник сектора исследования социокультурных процессов Института социологии НАН Беларуси.

УДК 271.2 (82)

С.В. Шабельцев (Минск)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ЖИЗНИ БЕЛОРУССКОЙ ДИАСПОРЫ В АРГЕНТИНЕ (XX в.)

Определяется место православной церкви в жизни белорусских иммигрантов в Аргентине. Анализируется религиозность православных белорусов; выявлено значение православной церкви в вопросе сохранения национальной идентичности белорусов.

В чужеродном окружении того или иного государства иммигранты, стремящиеся сохранить свою национальную идентичность, создают собственные общества, клубы, фонды взаимопомощи и т. д. Церковь может содействовать сплочению иммигрантов, и данная статья посвящена изучению роли православной церкви в жизни белорусов в Аргентине.

Аргентина в конце XIX века становится страной, принимающей сотни тысяч иммигрантов. Среди них встречались и православные, которые испытывали острую необходимость иметь на берегах Ла-Платы собственную церковь. 23 сентября (6 октября) 1901 г. в Буэнос-Айресе на улице Бразиль состоялась церемония освещения православной церкви Св. Троицы, на которой присутствовали президент Аргентины Х. А. Рок, его министры, представители общественности. На протяжении примерно 60 лет настоятелем храма был Константин Изразцов.

В 1904 г. среди прихожан церкви было всего восемь российских подданных, а большинство составляли православные арабы. Поэтому богослужения чаще совершались на арабском языке. Однако после 1905 г. поток граждан России, направлявшихся в Аргентину, стал заметно сильнее. И если ранее среди переселенцев из России православных практически не было, то теперь они составляли значительную часть приезжих. Среди них, по данным руководства православной церкви в Буэнос-Айресе, белорусы в период с 1909 и 1913 гг. составляли 25 – 30 % (55 – 70 % украинцы и 8 – 10 % русские) [9, с. 171 – 172]. Исходя из некоторых косвенных данных, можно сделать вывод о том, что православных белорусов, побывавших в Аргентине до 1914 г., насчитывалось около 2,5 тыс. человек.

Белорусы обращались в православную церковь в Буэнос-Айресе не только для решения своих духовных потребностей, но также и за помощью для разрешения насущных земных проблем. Священник И. Миленко отметил, что в начале сентября 1913 г. восемь семейств (43

человека) крестьян Минской губернии появились в Буэнос-Айресе, буквально сбежав из Бразилии. Там «минские мужики» все переболели, начали умирать дети. Отказавшись от перспектив бразильской жизни, белорусы смогли достичь Буэнос-Айреса, где в первую очередь они посетили православную церковь, а потом направились в консульство. Миленко, заручившись рекомендательным письмом от консула, отправился к начальнику полиции с просьбой дать им пристанище на две недели. В итоге все 43 человека были размещены в казармах конвойного отряда. Через две недели отправились в обратный путь женщины и дети, а мужчины остались в Буэнос-Айресе, чтобы заработать денег [9, с. 137 – 138].

После окончания Первой мировой войны переселение белорусов на берега Ла-Платы возобновилось. В 20 – 30-е гг. в Аргентину белорусы переезжали из Западной Беларуси, оказавшейся после 1921 г. в составе Польши. Причиной эмиграции было тяжелое экономическое положение, а также политическая и религиозная дискриминация белорусов. Статистика зафиксировала в этот период частое прибытие в Буэнос-Айрес «поляков» – граждан Польши. Этнический состав «поляко» определить трудно. Польские исследователи считают, что среди 220 тыс. польских граждан в Аргентине (в конце 1930-х гг.) было 20 тыс. белорусов [1, с. 406]. Возможно, количество последних приуменьшено, поскольку белорусов-католиков польские исследователи традиционно относят к полякам.

В Аргентине, католической стране, жизнь многих белорусских иммигрантов протекала вдали от православия. В городах действовали небольшие домовые церкви; многие знали, что в Буэнос-Айресе есть храм на улице Бразиль, но его не посещали. Это было обусловлено низкой религиозностью белорусов, большинство ограничивалось формулой: «верующий, но не практикующий». Это приводило к тому, что дети белорусов становились католиками, принимая в школе инконфернацию в католическую веру, поскольку посещали уроки «Закона Божьего».

Однако белорусы, не желавшие смешиваться с аргентинцами, старались крестить детей в православной церкви. Как писал в Общество по связям с соотечественниками «Радзіма» межвоенный эмигрант С. Самасюк: «Тут мы все называемся Ортодокс, т. е. православные. Если мы своих детей не покрестим на православных, то они останутся католиками, а мы патриоты, соединяемся по вере и языку, по расе, но из нас настоящих верующих нет. Наши земляки себя всегда чувствуют русскими, детей учат родному языку, читать, писать, женятся почти все со своими земляками…» [8]. Примечательно, что в указанном письме С. Самасюк говорит о том, как пойдет 9 апреля на всенощную в

православную церковь, добавляя, что видится там со всеми старыми знакомыми.

О том, что православная церковь служила местом встреч земляков, говорит и А. Бетько: «В Аргентине мои родители посещали православную церковь. Помню, что это была квартира с двориком. Я после рождения была крещена в православной церкви. И собирались там не столько потому, что это была вера, а для них это было место встречи всех славян» [4]. Бывшая жительница города Бериссо Е. Карчик рассказывала, как в греческой церкви белорусы и украинцы «снимали большой зал, там проводили концерты, делали инсценировки, танцы. В Обществе отмечали все праздники – даже Пасху Христову. Православной церкви в Бериссо не было, но и в греческую наши не ходили – они все атеисты были. А отмечали по традиции, что ли» [5].

Упомянутое Е. Карчик Общество называлось «Георгий Скорина» и входило в 1940-х гг. в «Федерацию белорусских обществ и организаций в Аргентине» (возникла в 1939 г.). Это было просоветское объединение белорусов, где господствовали атеистические взгляды. Например, в выпущенном Федерацией «Белорусском иллюстрированном календаре на 1944 г.» пояснялось: «Православные белоруссы в некоторых местах празднуют Рождество на 13 дней позже, чем белоруссы-католики, а атеисты и трудящиеся всего мира отмечают годовщину «октябрьской революции» 7-го ноября» [2, с. 25]. Так как члены Обществ считали себя «прогрессивными» людьми, то выбор даты праздника был очевиден – 7 ноября. Отношение к религии в Обществах характеризует и случай в Обществе (клубе) «Якуб Колас» (Буэнос-Айрес): «Семья Леоников была очень известна. Старший брат Александра – Пэдро (Петя) – был крупным руководителем, но он там умер. Ему операцию сделали, и что-то неправильно. Гроб с телом стоял у нас в клубе, и мне запомнилось, как Александр пытался сорвать крест с крышки гроба. Мы ведь были воспитаны так, что религия – это опиум для народа. Но не все были такие. Например, Тереховичи были очень религиозные: придут в гости, встают, молятся перед едой. Мы подождем, а потом у нас застолье» [6].

Отмежеванию части белорусов от православной церкви способствовала и антикоммунистическая позиция ее клира. До 1946 г. в Аргентине не было ни советского дипломатического представительства, ни церкви Московского патриархата. А священник К. Изразцов был настроен крайне антисоветски: после нападения нацистской Германии на СССР он выступил в аргентинской немецкой газете с утверждением, что лучше быть вассалами Германии, но свободно молиться, чем жить под «красной чумой». Это вызвало острую негативную реакцию в среде

трудовой белорусской иммиграции, которая организовала сбор средств в помощь СССР.

После появления советского посольства в Буэнос-Айресе открылся приход Благовещения Московского патриархата (10 июля 1947 г.). Члены приходского совета в своем годичном докладе отмечали: «А как глубока была радость всех нас, когда в пасхальную ночь больше двух тысяч человек заполнили наш скромный храм и прилегающую улицу, для того чтобы слышать и петь Христос Воскресе!, сознавая, что в эту ночь сто миллионов верующих воссылали Богу то же самое песнопение на далекой Родине наших отцов» [3].

В результате после Второй мировой войны в Аргентине существовал раскол православных белорусов из-за политических разногласий: одни посещали храмы Московского патриархата, другие – Русской Православной Церкви за рубежом (РПЦЗ). К тому же К. Изразцов самовольно перешел с приходом Св. Троицы из РПЦЗ в подчинение Северо-Американской митрополии. Послевоенные белорусы-беженцы из СССР (несколько сот человек) в силу своей антироссийскости стремились создать в Аргентине приход Белорусской Автокефальной Православной Церкви. Но православные священники-белорусы не поддержали эту идею. Тогда послевоенные переселенцы-белорусы стали посещать приход Св. Покрова Украинской Автокефальной Православной Церкви [7, с. 86 – 88].

Раскол православных в Аргентине, ассимиляция молодежи содействовали постепенному сокращению числа белорусских православных прихожан. Потомки эмигрантов празднуют религиозные праздники по католическому календарю. Перестройка в СССР содействовала пробуждению религиозного сознания и в белорусской диаспоре. Широко отмечалось в Аргентине и 1000-летие Крещения Руси: площадь Бразилии, где находится православный храм, была переименована в площадь Св. Владимира. Однако среди прихожан этого храма были, в основном, сохранившие православную веру украинцы, а «белорусы развеялись, будто пепел несбывшейся мечты» [10, с. 241].

Таким образом, православие являлось важным отличительным признаком белорусов, что могло способствовать сохранению ими своей национальной идентичности в Аргентине. Однако раскол православной церкви из-за политический разногласий не способствовал единению православных. В Аргентине не существовало и белорусских православных приходов, что содействовало «распылению» белорусов среди «русских» или же «советских» иммигрантов. К тому же большинство белорусов не пользовались услугами православной церкви из-за своей низкой религиозности. Результатом всего этого стала

ассимиляция молодого поколения и постепенная аргентинизация белорусов.

Список источников и литературы

1. Грыбоўскі, Ю. Беларусы ў польскіх рэгулярных вайсковых фармаваннях 1918 – 1945 / Ю. Грыбоўскі. – СПб.: Неўскі прасцяг, 2006. – 832 с.
2. Что такое календарь? // Белорусский иллюстрированный календарь на 1944 год. – Буэнос-Айрес, 1943. – С. 21 – 25.
3. Доклад приходского совета Благовещения Пресвятой Богородице. 1948 г. // Личный архив Сергея Кортеса.
4. Запись беседы с Анной Балахоновой (Бетько).
5. Запись беседы с Еленой Карчик.
6. Запись беседы с Михаилом Романовичем.
7. Мерляк, К. Дзейнасць Кастуся Мерляка на эміграцыі / К. Мерляк. – Мінск: Хата, 1994. – 475 с.
8. Общество «Радзіма». Письмо С. Самасюка от 7. 04. 1966.
9. Ціхаміраў, А. В. Беларуская эміграцыя. 90-я гады XIX ст. – 1917 г. / А. В. Ціхаміраў: дыс. … канд. гіст. навук: 07. 00.02. – Мінск, 1993. – 255 с.
10. Шэрман, К. « Мерыканцы» / К. Шэрман // Таямніцы почырку. Літаратурна-крытычныя артыкулы, эсэ. – Мінск, 1995. – С. 209 – 245.

Шабельцев Сергей Васильевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Беларуси нового и новейшего времени Белорусского государственного университета.

ХРЫСЦІЯНСТВА Ў ГІСТОРЫІ РАЗВІЦЦЯ ФІЛАСОФСКАЙ І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМКІ, АДУКАЦЫІ, НАВУКІ І МАСТАЦТВА БЕЛАРУСІ

УДК 2(476)+1(476)

В.Б. Еворовский (Минск)

РОЛЬ ХРИСТИАНСКИХ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ В СТАНОВЛЕНИИ ФИЛОСОФСКИХ КОМПОНЕНТОВ РАННЕБЕЛОРУССКОЙ КНИЖНОСТИ (XI – XIII вв.)

В статье рассмотрены основные этапы формирования мировоззренческих принципов раннебелорусской литературы. Духовная жизнь восточных славян испытывала влияние византийской, болгарской культур, в то же время в самой её основе складывались уникальные культурно-исторические компоненты.

В 998 году, как гласит летопись, Русь приняла христианство. На землях Северо-Восточной Европы начала формироваться качественная новая культура, основанная на христианских канонах и принципах. И если этот факт в плане историческом не вызывает особых возражений, то рассмотрение его в широком мировоззренческом контексте со всей очевидностью обнаруживает чрезвычайную содержательную сложность данного события. Тысячелетний опыт духовного развития человеческой цивилизации свидетельствует, что акт подобного мировоззренческого значения ни в коем случае не был одномоментным, а являлся результатом длительного и сложного процесса взаимодействия культур, идеологий, различных картин мира.

Известно, что в эпоху раннего феодализма евразийский континент представлял собой единое торговое пространство, в рамках которого осуществлялись широкие экономические связи между Востоком и Западом, Севером и Югом. За караванами купцов в этом пространстве непрерывно перемещались миссионеры различного толка, принадлежащие к разным конфессиям и религиозным направлениям. Более того, несмотря на чрезвычайную медленность передвижения, громадное пространство от Британии до Тибета в рассматриваемый

период было пространством свободного перемещения идей. Они формировались в рамках разных конфессий и религиозных направлений, но те или иные мыслители воспринимали и развивали их дальше, несмотря на свою конфессиональную принадлежность. В этом отношении можно говорить **о единой средневековой ойкумене**, когда почти как в сегодняшнюю эпоху глобализации мыслительная деятельность осуществлялась на широчайшем географическом пространстве.

В этой большой философской работе был еще один интересный момент – единые источники. К этим источникам, прежде всего, относится античная философия (преимущественно труды Платона и Аристотеля), а также тот мировоззренческий комплекс, который содержался в книгах Ветхого и Нового Завета. Разумеется, представители разных конфессий акцентировали в интерпретируемом материале те моменты, которые соответствовали духу той или иной религии. Но, с другой стороны, можно сказать и обратное: сами основополагающие идеи существующих вместе религий (мы имеем в виду христианство, иудейство и мусульманство) проникали друг в друга. Процесс этот имел свою историю и обнаруживает тенденцию к затуханию примерно к концу XII века.

Если мы будем рассматривать протобелорусскую интеллектуальную культуру X – XII веков, то у нас нет достаточных оснований утверждать о ее включенности в описанную нами ойкумену. Сложно объяснить причину такого положения вещей. Но мы присоединяемся к мнению С. Лихачева и Л. Гумилева, что в случае с философской и мировоззренческой основой русских земель в эпоху раннего средневековья мы видим скорее **феномен ученичества**, чем равноправного сотрудничества. Однако вышеприведенные утверждения, конечно, не являются доказательством того тезиса, что сам процесс выбора религии не имел для Киевской Руси какого-либо определяющего значения, даже в условиях существования единой ойкумены.

Демифологизированная прослойка «русского мира» Северо-Восточной Европы имела перед собой четыре основные парадигмы: иудейскую, мусульманскую, православную и римско-католическую. Между ними осуществлялся реальный выбор конфессий, а тем самым – и общих мировоззренческих принципов по отношению к бытию. Известно, что первоначально был выбран промежуточный вариант, с одной стороны, относительно свободный от тотальной нормативности существования человеческой личности, свойственной исламу и иудейству, а, с другой, тяготеющий к соборности и софийности. Этот вариант выступает в некотором диссонансе апостольским заветам, взятым на вооружение римско-католической церковью.

Эта направленность на Византию была вызвана целым комплексом причин не только мировоззренческого, но и политического плана. Она в конечном итоге определила дальнейшую направленность духовного развития интеллектуальной элиты раннебелорусских обществ, тот конкретный комплекс вербальной и невербальной культуры, который стал наряду с языческим наследием древних славян отправной точкой для развития отечественной философии.

Воспринимаемое православно-византийское мировоззрение не может быть рассмотрено как некий однозначный комплекс, ибо содержало в себе ряд направлений, которые постоянно конкурировали между собой. Книжники средневековой Северо-Восточной Европы могли найти здесь идеи манихейства и исихазма, концепцию императорской власти, ориентированность на книгу как объективный и основной источник знания, подчеркнутый интерес к проблемам богопознания и богостроительства.

Как известно, круг переводной литературы достаточно широк. Это в основном литература религиозного содержания, где первое по значению место принадлежало книгам Ветхого и Нового Заветов. Православное духовенство Северо-Восточной Европы должно было иметь и значительное количество богослужебной литературы – строго определенный набор в каждой церкви, без которого было невозможно отправление службы. Особо можно выделить распространение книг теолого-догматического содержания, в которых раскрывались принципы христианского вероучения и христианской нравственности, давались истолкования библейских книг. К ним относятся сочинения Иоанна Дамаскина, Иоанна Экзарха Болгарского, поучения Кирилла Иерусалимского, слова Афанасия Александрийского, нравоучительные сочинения Афанасия Синаита, Антиоха Иерусалимского.

Воздействие такого сложного и многослойного явления как византийская философская культура на древнерусскую духовность, во многих моментах основополагающее, в весьма заметной степени было опосредованным. Таким посредником стала болгарская культура (термин литература-посредница при характеристике воздействия болгарской литературы на древнерусскую был предложен Д.С. Лихачевым). Именно Болгария первая из славянских государств испытала воздействие византийской философской и теологической традиции. Переводы и комментарии к важнейшим трудам представителей восточной патристики были сделаны именно здесь, а уже потом распространились по славянскому миру.

Литература в Болгарии возникает в IX веке после принятия ее народом христианства. В ее составе, как и в составе литературы

древнерусской, количественно преобладала переводная литература, которая по своему содержанию была весьма разнообразна. На болгарской почве были предприняты первые переводы на старославянский язык текстов Ветхого и Нового заветов, богословских трактатов, житий святых, обличительных произведений против язычества, а также другой литературы.

Но наиболее значительным для общеславянской цивилизации следствием прихода на болгарскую землю христианства стало возникновение здесь оригинальной литературы, которая наряду с активной переводческой деятельностью обеспечила болгарской культуре определенный приоритет в распространении знаний перед другими славянскими народами, которые приняли христианство несколько позднее. Особо выделяется в староболгарской литературе “Шестоднев” Иоанна Экзарха Болгарского, составленный на основе византийских образцов и, прежде всего, “Шестоднева” Василия Великого. Иоанн дает яркое описание результатов божественного творения, микро- и макрокосма. Здесь, так же как и в других подобных источниках, представлено много сведений из естественных наук.

По сути, эта литература содержала целостную картину мира, давала необходимый ценностно-понятийный инструментарий для осмысления Универсума, представляла основу для выражения собственных (в рамках утвержденных общих принципов) точек зрения на вопросы, волновавшие раннесредневековую философскую мысль. Причем, сам процесс перевода предполагал активность осмысления заимствуемого текста, по существу исключающую пассивность его восприятия. Произведения византийских и болгарских авторов оказывали фундаментальное мировоззренческое воздействие на оригинальную русскую письменность, а также широко использовались и в более конкретном идейно-содержательном плане, и в виде фрагментов – и для обоснования собственных выводов и суждений. Поэтому необходимо по достоинству оценивать византийско-болгарское влияние на письменность, которое отчетливо просматривается во всех пластах раннебелорусского мироощущения от самых глубоких ментальностей до стилистических особенностей текстов.

Изложенные выше основные моменты тех культурных явлений, которые в той или иной мере оказывали влияние на развитие православной культуры восточнославянских земель, разумеется, не являются исчерпывающими. Но, тем не менее, в отношении к ним необходимо проанализировать вопрос, в каком положении по отношению к исследуемым явлениям находилась само мировоззрение этого региона. В первую очередь, нас интересует, в какой степени к его характеристике может быть применен такой атрибут, как ученичество.

Если мы анализируем средневековую православную философию Восточной Европы, то неминуемо должны предположить наличие в ней таких элементов как подражательность и приспособляемость. Действительно, на интеллектуальное поле этого региона пересадили чужие идеи. Этот вариант этнокультурного контакта Л. М. Гумилёв вслед за Д.С. Лихачевым назвал «*трансплантацией» – пересадкой мыслей, знаний, представлений, соображений и т.п., но не людей! «Отдельные ученые-греки, приезжавшие в Киевскую Софию и занимавшие там кафедру, терялись в массе русских, тоже давно крещеных и столь же умных. Обучение давалось русским легко, а родовые связи облегчали любой вид деятельности*» [1]. С другой стороны, процесс восприятия русичами византийско-болгарского наследия происходил очень интенсивно, во всяком случае, отечественная книжность не сохранила произведений, которые можно было назвать пробой пера. Первый же известный нам книжник Илларион Киевский сразу же показал себя зрелым мастером слова, а его произведение “Слово о законе и благодати” вошло в золотой фонд мировой литературы

Однако при анализе культуры Руси с точки зрения ее ученичества, можно заметить еще одну интересную закономерность. Все рассматриваемые нами ниже произведения в отличие, например, от произведений армянской и грузинской литературы не включены в общеевропейский контекст, а являются пусть значительными, но все-таки локальными фактами. С другой стороны, все они рождались не путем взаимодействия с современными им феноменами других культур, а рождались на основании достаточно старых образцов (кстати, это имеет для отечественной истории почти универсальное значение). Мы почти всегда говорили на своем культурном языке (включающем не только язык в собственном смысле этого слова, но и соответствующие способы обоснования суждений, да и способ мышления вообще). Этот язык, во многом заимствуя из других культур, всегда оставался настолько специфическим, что вне нашей культуры был понятен и интересен только немногим специалистам.

Профессор Федотов писал: «Все же именно в Киеве заложено зерно будущего трагического раскола в русской культуре. Смысл этого факта до сих пор, кажется, ускользал от внимания ее историков. Более того, в нем всегда видели наше великое национальное преимущество, залог как раз органичности нашей культуры. Я имею в виду славянскую Библию и славянский литургический язык. В этом наше коренное отличие, в самом исходном пункте, от латинского Запада. На первый взгляд, как будто, славянский язык церкви, облегчая задачу христианизации народа, не дает возникнуть отчужденной от него греческой (латинской) интеллигенции.

Да, но какой ценой? Ценой отрыва от классической традиции. Великолепный Киев XI – XII веков, восхищавший иноземцев своим блеском и нас изумляющий останками былой красоты, – Киев создавался на Византийской почве! Но за расцветом религиозной и материальной культуры нельзя проглядеть основного ущерба: научная, философская, литературная традиция Греции отсутствует. Переводы, наводнившие древнерусскую письменность, конечно, произвели отбор самонужнейшего, практически ценного: проповеди, жития святых, аскетика. Даже богословская мысль древней церкви оставалась почти чуждой Руси. Что же говорить о Греции языческой? На Западе, в самые темные века его (VII – VIII), монах читал Вергилия, чтобы найти ключ к священному языку церкви, читал римских историков, чтобы на них выработать свой стиль. Стоило лишь овладеть этим чудесным ключом – латынью – чтобы им отворились все двери… И мы могли бы читать Гомера, философствовать с Платоном, вернуться вместе с греческой христианской мыслью к самым истокам эллинского духа и получить, как дар («а прочее приложится»), научную традицию древности. Провидение судило иначе. Мы получили в дар одну книгу, величайшую из книг, без труда и заслуги, открытую всем. Но зато эта книга должна была остаться единственной. В грязном и бедном Париже XII века гремели битвы схоластиков, рождался университет, – в «Золотом» Киеве, сиявшем мозаиками своих храмов, – ничего, кроме подвига Печерских иноков, слагавших летописи и Патерики» [2, с. 18].

Мы согласны с вышеприведенным высказыванием профессора Федотова только частично. Думаю, не будет большой смелостью предположить, что раннебелорусские книжники знали греческий, коль они брали на себя смелость переводить греческую литературу на древнеславянский язык. Знали ли они латынь и тот греческий язык, на котором писали Платон и Аристотель? На этот вопрос мы не можем дать однозначного ответа. Заметим только, что в Западной Европе во времена средневековья используемая латынь в такой степени отличалась от классической, что чтение того же Вергилия в оригинале требовало специальных познаний. Мы согласны с тем, что между «нашей средневековой интеллигенцией» и упомянутыми Федоровым источниками древнегреческой и древнеримской литературы существовал достаточно жесткий барьер, а перевод греческих источников на древнеславянский язык предполагал отбор, который отсекал все, что с точки зрения переводчика являлось ненужным или вредным для новообращенных христианских народов. Но нужно отметить и другой момент – стиль и мировоззренческая направленность литературы этого раннего средневекового периода выступали диссонансом с любой

традицией рационального, со всем тем, что можно назвать схоластикой. В этой связи подлежит дополнительной дискуссии вопрос: Была ли потребность в раннем средневековом обществе нашего региона в той литературе, об отсутствии которой сокрушается профессор Федотов?

Список источников и литературы

1. Гумилев, Л.Н. Древняя Русь и Великая степь / Л.Н. Гумилев. – М.: Айрис-пресс: Рольф, 2001. – 763 с.
2. Федотов, Г.П. Новый град. Сборник статей / Г.П. Федотов. – Нью-Йорк, 1952.

Еворовский Валерий Борисович – кандидат философских наук, доцент, заместитель заведующего Центром историко-философских и компаративных исследований Института философии НАН Беларуси.

УДК 316+17.022.1(476)

О.А. Павловская (Минск)

ПОСТИЖЕНИЕ УНИВЕРСАЛИЗМА ХРИСТИАНСКОЙ НРАВСТВЕННОСТИ В ИСТОРИИ БЕЛОРУССКОГО НАРОДА

В статье рассматриваются мировоззренческая парадигма христианства и связанные с ней идеи, отражающие духовную сущность человека. Анализируется становление национального сознания белорусов и влияние на него в различные исторические периоды процессов социальной трансформации.

На современном этапе развития общества особую актуальность и популярность приобретает идея возрождения христианских ценностей. Сегодня много говорят о значении христианской нравственности в политической сфере, философском дискурсе, религиозных проповедях, средствах массовой информации, повседневном общении. При этом в понятии «христианские нравственные ценности» основной акцент делается на слове «христианские» как одном из ведущих историко-культурных атрибутов религиозного сознания. Такая позиция вполне определенно связывает решение актуальных моральных проблем с происходящим в последнее время оживлением религиозной жизни, активизацией деятельности конфессий, внедрением христианских идей в политическую сферу. Однако при внимательном рассмотрении религиозного пути утверждения христианской морали наталкиваешься,

прежде всего, на проблему поликонфессиональности и связанные с этим разного рода интерпретации нравственного содержания христианства, в основе которых лежат различные культурно-исторические традиции, национальные предпочтения, политические интересы.

Христианство по своей сути представляет собой принципиально новую мировоззренческую парадигму, в основе которой лежат идеи личностного развития человека, любви и ненасилия. Оно дает людям не только веру, но и знания, прежде всего знания морально-психологического характера, в которых раскрыты основы нравственного совершенствования человека, опыт открытия и постижения им своей личностной природы, обретения свободы духа и чувства собственного человеческого достоинства.

Исторически принятие христианства явилось важным этапом в духовном развитии народов, способствуя приобщению их к идеям и ценностям общечеловеческого содержания, включению их в общемировой культурный процесс. В истории белорусского народа начало осмысления универсализма христианских ценностей связывают с просветительской деятельностью Ефросиньи Полоцкой. Дошедшие до нас сведения о моральном облике и культурно-просветительской деятельности Ефросиньи Полоцкой являются ярким свидетельством проявления личностного начала, обусловленного великой духовно-нравственной силой христианства. В сознании народа ее образ олицетворял собой пример подвижничества, истинного служения Богу, достойного воплощения христианства в жизни человека. «Жизнь Ефросиньи утверждала возможность достижения в земной жизни ступени идеального образца, что становилось веским реальным аргументом в пользу существования высшей оценивающей реальности. Именно утверждение наличия этой реальности, а также такого конкретного земного образца совершенствования, как подвижница, формировало необходимые духовно-ценностные ориентиры, центры постоянного индивидуально-духовного притяжения, первостепенной значимости, феномены сокровенно-интимных переживаний и размышлений» [2, с. 53].

Идеи, отражающие духовную сущность человека, получили распространение в Беларуси в эпоху Возрождения и Реформации. Ренессансный гуманизм и реформационное движение оказали заметное влияние на духовно-нравственное развитие белорусского народа. Творчество Ф. Скорины, Н. Гусовского, С. Будного, М. Смотрицкого и других мыслителей способствовало просвещению народа, формированию как национального, так и личностного сознания, постижению гуманистической сути христианства. Начало книгопечатания, издание библейских текстов печатным способом на родном языке и с

комментариями способствовали проникновению идей христианства в массовое сознание. «Біблейскія кнігі, у якіх асвятляліся пытанні практычнай маралі, гісторыі, права, зямнога жыцця Хрыста і апосталаў, Скарына лічыў цалкам даступнымі простаму чалавеку і настойліва рэкамендаваў апошняму іх чытаць і нават вывучаць. Тым самым Скарына імкнуўся абгрунтаваць права дэмакратычнага чытача на свабоднае вывучэнне Бібліі, сцвярджаючы па сутнасці рэфармацыйна-гуманістычны асобасны прынцып адносін чалавека да веры» [4, с. 30].

Мощно развернувшийся в XVI веке процесс формирования национального самосознания европейских народов теснейшим образом был связан с возникновением национальных религий, обретением национальной государственности, переосмыслением христианских ценностей. Белорусский народ также включился в этот процесс. В этот исторический период завоевание религиозной независимости признавалось важным условием государственной суверенизации белорусского народа. Стремление местной православной церкви не попасть под диктат Москвы, распространение протестантизма, заключение церковной унии и введение униатства – во всем этом отчетливо просматриваются попытки создать свою национальную церковь. «Хоць пратэстантызм і не стаў нацыянальнай рэлігіяй, царквой, аднак ён аказаў моцны ўплыў на сацыяльна-палітычнае, рэлігійна-царкоўнае і духоўна-культурнае жыццё грамадства,… ён прапанаваў грамадству плюралістычную мадэль рэлігійна-культурнага жыцця» [5, с. 104]. Униатство, хотя и получило очень широкое распространение среди белорусов (преимущественно среди крестьянства), также не стало национальной религией. По мнению белорусского исследователя С. А. Подокшина, «існавала толькі тэндэнцыя ператварэння ўніяцтва ў нацыянальную беларускую царкву» [5, с. 105].

Однако процесс становления национального сознания белорусского народа в середине XVII века был остановлен по политическим причинам. Национально-освободительное движение украинского казачества против экономического и политического засилья польской шляхты в конце концов вылилось в войну между Речью Посполитой и Московским царством. В ходе этой войны белорусские земли стали полем военных сражений, были оккупированы враждующими сторонами, разорены, разграблены, значительная часть населения захвачена в плен и превращена в холопов. Такая ситуация отрицательным образом сказалась на демографическом состоянии белорусского народа, на его социально-экономическом и духовно-культурном развитии.

В этот исторический период белорусы попадают в жесточайшие рамки политической, экономической и духовной зависимости сначала от

Речи Посполитой, затем от Российской империи. С этого времени в процессе формирования менталитета белорусов отчетливо проявляются две противоречащие друг другу тенденции: с одной стороны, проводимые со стороны господствующих политических сил окатоличивание и ополячивание, а затем и русификация способствовали нивелированию собственно белорусских духовно-культурных особенностей, с другой, зарождающийся и постепенно набирающий силу процесс национально-освободительного движения в противовес экономическому и политическому засилью польских и русских феодалов становился важнейшим фактором возрождения и дальнейшего развития национального самосознания белорусского народа.

Естественно, сложнейшие социально-экономические и политические обстоятельства, выпавшие на долю белорусского народа, не могли не сказаться на его духовно-нравственном состоянии: с одной стороны, лишая отдельных его представителей ощущения личного достоинства, духовной свободы, с другой, стимулируя проявление лучших моральных качеств. В первом случае наглядным подтверждением может быть описание мужика, изображенного на литографии «Славянский невольник», изданной А. Мицкевичем и описанной А. Герценом: «Белорусский мужик без шапки, обезумевший от страха, нужды и тяжкой работы, руки за поясом, стоит середь поля и как-то косо и безнадежно смотрит вниз. Десять поколений, замученных на барщине, образовали такого парня; его череп сузился, его рост измельчал, его лицо с детства покрылось морщинами, его рот судорожно скривлен, он отвык от слова» [1, с. 238]. Проявление личностного фактора в ходе развития национально-освободительного движения нашло концентрированное выражение в призыве: «Людзьмі звацца!», в котором обретение национального самосознания практически неотделимо от формирования чувства собственного человеческого достоинства личности.

Сильнейшими импульсами для формирования национального самосознания белорусов, их личностного развития стали отмена крепостного права, вступление на капиталистический путь развития и начавшийся процесс демократизации общественной жизни. В основу набирающего силу демократического движения были положены принципы трудовой этики, которая являлась по существу «утилитарной, крестьянской, связанной с идеями живорождения и животворения и бережного отношения ко всему живому, а также с осознанием своей фундаментальной роли в жизни общества как кормителя» [2, с. 127]. В истоках народной жизни усматривались образцы истинности, подлинности и справедливости человеческого существования, что весьма

существенно идеализировало всю систему духовно-нравственных представлений.

Идеализация нравственных основ народной жизни, с одной стороны, клерикализация религиозных отношений, с другой, отодвинули на задний план христианские нравственные ценности. Так, в газете «Минский листок», выходившей в конце XIX – начале XX века, в статье «Мораль XIX века» высоко отзывались о народной этике: «Правила народные быстрее ведут к цели, проще и практичнее каких-либо идеалов Ветхого и Нового заветов» [3, с. 409]. Христианская традиция преимущественно проявлялась в культовой практике, формировании политико-идеологических доктрин.

Оценивая духовно-нравственный потенциал демократического движения в Беларуси второй половины XIX – начала XX века, следует согласиться с мнением А. С. Майхровича о том, что разрабатываемая видными представителями этого движения – К. Калиновским, Ф. Богушевичем, Я. Купалой, Я. Коласом – этическая доктрина «содержала такие слагаемые, такие принципы, реализация которых на практике, в социальной жизни означала возникновение ситуаций, связанных с насилием, разрушениями и гибелью людей, что вступало в противоречие с универсальным нравственным принципом самоценности человека» [2, с. 139].

Лихолетье, вызванное военными и революционными событиями начала XX века, послужило толчком для усиления борьбы за национальное самоопределение, активного проявления на практике личностных качеств людей. Открывшиеся в ходе революционного процесса демократические перспективы актуализировали вопрос об образовании белорусской государственности. В новых социальных условиях белорусский народ получил реальную возможность создать свою государственность (хотя и был в составе СССР в определенной степени ограничен в своих экономических и политических правах). Но в советский период для белорусов открылись широкие возможности для своего духовно-культурного развития. Влияние передовых научно-технических и культурных достижений, развитие системы народного образования и просвещения, создание национальной литературы и искусства и, конечно же, созидательный труд на благо общества, героическая борьба с иноземными захватчиками, дружба народов – эти факторы заметно обогатили менталитет белорусов. Конечно, советская система образования и воспитания носила преимущественно идеологизированный, политизированный характер, но в то же время она включала и целый ряд нравственных ценностей общечеловеческого характера. Устойчивую реализацию в сознании и поведении многих

людей получили такие принципы, как патриотизм, коллективизм, интернационализм, гуманизм. Как известно, культурная политика в советском государстве осуществлялась на светской основе. Это обстоятельство способствовало усилению в ментальных структурах элементов свободомыслия и атеизма. Религиозные доктрины, в том числе и христианская, были по существу исключены из сферы официально признанной духовно-культурной деятельности. Но в народной памяти сохранилась приверженность христианским традициям, которая в дальнейшем дала новый импульс развитию духовно-нравственных отношений.

Социальные трансформации, происходящие в конце XX – начале XXI века в белорусском обществе, с одной стороны, способствовали заметной активизации личностного фактора в экономической, политической, духовной сферах жизни, с другой, привели к появлению и распространению различного рода моральных деформаций, девиантного поведения, показали неэффективность, разбалансированность в действии механизмов моральной регуляции, обострили проблемы в сфере традиционных нравов. Данная ситуация делает весьма злободневными проблемы социально-гуманитарного и духовно-нравственного характера. Также следует сказать, что эти проблемы приобретают чрезвычайную актуальность в связи со вступлением Беларуси на инновационный путь развития, где личностное развитие человека является необходимым условием его успешного осуществления, а новая национальная традиционность, в содержательном плане обогащенная общечеловеческим духовным потенциалом, станет основой устойчивого и безопасного состояния социальных отношений.

С новой силой в условиях современных социальных трансформаций начинают звучать произнесенные более двух тысячелетий тому назад слова о духовно-нравственной природе человека, конкретном пути его нравственного самосовершенствования, слова, которые универсальны по своей сути, обращены к каждому конкретному человеку независимо от его расовой, половой, национальной, религиозной, социальной принадлежности, которые составляют ядро общечеловеческой культуры. Сегодня, как никогда ранее, христианское учение о нравственности становится чрезвычайно важным и востребованным в процессе духовно-культурного развития граждан Республики Беларусь, которые только через развитие и реальное проявление своей личностной природы могут не на словах, а на деле реально участвовать и соучаствовать в «благом управлении» своей страной (термин ООН), гуманизации общественных отношений. Как пишет известный белорусский философ А.С. Майхрович, «должны были пройти столетия, прежде чем обозначилось движение к

универсализму нравственности. Феодальный иерархизм социума должен быть сменен иной организацией общественной жизни, должно было развиться и достичь первых успехов демократическое движение, капитализму должны были потребоваться энергия и творческие силы раскрепощенного человека – и только тогда появилась кантова этическая доктрина, которая в теоретической форме выразила то, что в синкретическом образе откровения и пророчества было сказано христианством. Эти священные письмена еще следовало правильно прочитать и понять» [2, с. 170].

Нравственное учение Христа является универсальным по своему характеру, общечеловеческим по своему содержанию, эвристичным по своей природе. Это учение необходимо заново открывать для себя каждому человеку, осваивать его, преобразовывать в свою личную культуру, воплощать в социально значимых деяниях. И только тогда мы сможем почувствовать, понять и оценить великую реальную силу христианства.

Список источников и литературы

1. Герцен, А. Избранные философские произведения. / А. Герцен. – М., 1946. – Т. II.
2. Майхрович, А.С. Становление нравственного сознания: Из истории духовной культуры Беларуси / А.С. Майхрович. – Минск: Беларускі кнігазбор, 1997. – 206 с.
3. Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.). – Минск: Наука и техника, 1973. – 560 с.
4. Падокшын, С.А. Этычная думка ў культуры Беларусі XVI – XVII стст. / С.А. Падокшын. – Мінск: Беларуская навука, 2004. – 151 с.
5. Падокшын, С.А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (Філасофска-гістарычны аналіз). / С.А. Падокшын. 2-е выд. – Мінск: Беларуская навука, 2000. – 111 с.

Павловская Ольга Александровна – кандидат философских наук, доцент, заведующая Центром историко-философских и компаративных исследований Института философии НАН Беларуси.

УДК 27-662.3

М.М. Щербин (Мозырь)

ИДЕАЛ ГРАЖДАНСКОГО СЛУЖЕНИЯ В ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Приоритет светской культуры над духовной изменяет традиционный смысл понятий «духовность», «нравственность», «добродетель». Подобное изменение вызывает тревогу и подчеркивает необходимость духовного оздоровления общества. В данной статье рассмотрена традиция духовного воспитания гражданского сознания в древнерусском государстве.

Социально-экономические и культурные изменения, происходящие в последние десятилетия в нашем обществе, отразились на его ценностных ориентирах, нормах и правилах поведения, усложнили процесс воспитания подрастающего поколения.

Современная культура в качестве универсального образца построения государства и человека предлагает стандарт, сущность которого заключается в приоритете светских интересов над религиозными ценностями. Кроме того, подчеркивается приоритет интеллектуального развития над нравственным, меняется традиционный смысл понятий «духовность», «нравственность», «добродетель». Наибольшую тревогу в этой связи вызывает трансформация традиционных для нашей культуры идеалов, негативное отношение части молодежи к достижениям предшествующих поколений, распространение и навязывание в подростковой среде массовой культуры. Все это на первый план выдвигает задачу духовного оздоровления общества.

Первым шагом в преодолении кризиса нравственности может стать восстановление и распространение традиционной духовно-нравственной культуры. Главным средством восстановления духовного, нравственного, интеллектуального потенциала является возрождение системы духовно-нравственного воспитания. Большая роль в осуществлении данной цели отводится системе образования. Образование – посредник, который передает новым поколениям нравственные ценности, накопленные веками, и существует для того, чтобы история нашей страны продолжалась в будущем, исходя из традиций.

В системе образования большая роль отводится исторической науке, которой принадлежит ведущее место в формировании творчески активной, гуманистически направленной личности, а значит, и в духовно-нравственном совершенствовании всего социума в целом. Образование призвано не только передавать информацию, ведь «возгревание в сердцах устремленности к Истине, любви к ближним, своему Отечеству» – должно стать задачей не в меньшей, а может быть и в большей мере, чем преподавание знаний.

В XIV – XVII веках на восточнославянских землях развивалась и оформилась своеобразная система взглядов и представлений о целях, путях и средствах духовного развития человека, известная в истории как древнерусская духовная традиция. Данная система религиозно-философских воззрений явилась краеугольным камнем и ключевой мировоззренческой основой всей русской культуры, а также существенно

повлияла на цивилизационное развитие всех восточнославянских народов.

Важнейшим социально-экономическим фактором развития древнерусской духовности стало образование Российского централизованного государства, что продуцировало необходимость иного типа личности по сравнению с предыдущими историческими эпохами, а именно - личности, основной доминантой поведения которой является патриотизм, служение государству.

Русскими мыслителями XIV – XVII вв. в качестве цели духовного развития человека выдвигался идеал гражданского служения, реализуемый в следующих нравственных качествах, которые необходимо формировать в человеке: воспитание добродетели (милосердие, человеколюбие, трудолюбие), отвращение человека от порока (лености, гордыни, сребролюбия, лжи), воспитание любви к книге и знаниям [4, с. 212].

Гражданственность и патриотизм – ключевые понятия древнерусской духовной традиции рассматриваемого периода. Утверждение гражданских идеалов, критика социальных пороков и призывы исправить их в учительных «словах» обращены, в первую очередь, к сильным мира сего – князьям и боярам, так как именно от них зависела судьба страны, всего народа. В центре внимания просветителей также – духовенство, призванное выступать заступником за людей перед «Владыкой небесным» [4, с. 212]. В памятниках учительной литературы Древней Руси присутствует глубокое понимание гражданского идеала – это не только воин, но, прежде всего нравственный, просвещенный человек, судящий по законам справедливости. Утверждение и художественное воплощение этого идеала можно найти в словах, житиях, притчах и др.

В **«Житии Сергия Радонежского, написанном Епифанием Премудрым»** и **« Житии и представлении великого князя Дмитрия Ивановича»** дается своеобразный образец воспитания князя, светского человека и духовного лица.

Идеал гражданского служения показывается на образах Сергия Радонежского и Дмитрия Донского. В образе Сергия воплощается нравственный идеал эпохи второй половины XIV века, который не был отвлеченным богословским представлением, а являлся нормой поведения для лучших представителей русского общества, думавших о судьбах Родины. Дмитрий Донской – пример справедливого государственного правителя, патриота. Примечательно, что авторы житийной литературы, выдвигая образы Сергия Радонежского и Дмитрия Донского в качестве примера для подражания, считали, что они должны являться ориентирами

для всех социальных слоев, поскольку главное – не социальный статус человека, а его личностные качества и любовь к Родине.

Великий князь московский призывал: « … *воспитань же бысть въ благочестт и всъ славь со всяцъми наказати духовными и отъ самъхъ*

пеленъ Бога възлюби. Еще же младъ съ възрастомъ, и о духовныхъ прилежа дълъхъи пустошныхъ бесъдъ не творяше, и срамныхъ глаголь не любляше, злонравныхъ челобкъ отвращащеся, а всегда со умилетемъ послушаше, о церквахъ бож1ихъ вельми печашеся ...» [3, с. 126].

В обоих произведениях говорится о *«Благородных и пречистныхъ родителяхъ…»* у Дмитрия Ивановича и о *«христолюбнъ отце и матери такоже христганке»* у Сергия. Следовательно, лишь достойные, христианские родители, опиравшиеся в воспитании своих чад на христианские заповеди, могут вырастить достойных детей [1, с. 161].

И в дальнейшей жизни героев Житий вера в Бога, обращение к нему, милости божьи имели важное значение. Обращался перед битвами с «погаными» к Богу Дмитрий Иванович, благодаря «божественному откровению». Отведав из рук святого старца кусок просфоры, вместе с нею Сергий получил и знания. И такое поведение, как указывают авторы Житий, помогало «*цъломудрено живяста, съ умилением сморяста своего спасения, и въ чисть совъсти, кръпости разума*» – то есть в согласии и с собой, и с людьми, и с Богом [3, с. 126].

В конце жития Дмитрия Ивановича дается уже сформировавшийся образ героя, в метафорических выражениях перед нами образец высоко нравственного человека: «*яко отецъ есть миру, око слепым, нога хромому, столпъ и стражъ и мърило*». Для того чтобы считаться таковым, Дмитрий Иванович «*дъти миловаше, … неповинные любяще, а повинные прощаще*». И не только личными качествами прославился Дмитрий Иванович, он и «*Всяко смятете мирское исправляше, … огнь попаляя нечестие*» [3, с. 27]. И как основной принцип жизни Дмитрий Иванович «С *Богом все, творя и по бозъ побарая*», следовал божьим заповедям, подавал милостыню, помогал *требующимъ*, был благочестивым [3, с. 27]. Автор жития после таких характеристик обращается к другим князьям «*цари и князи, научитеся тако творити»*, ведь жизнь Дмитрия Ивановича достойный образец для подражания [3, с. 30].

Значение духовного воспитания, следование Богу и за Богом становилось выше знания книжного, учения – столь высоко было воспитательное значение религии. Вот как говорит об этом автор жития: «*аще и книгамъ не ученъ сы добръ, но духовныя книгы въ сердци своемъ имаше*» [4, с. 212].

Для человека, находящегося у власти, особенно важно «*царский убое сонь держашё постомъ и молитвою…и подобу благу творяше всегда*», так как человек, обладающий властью, особенно подвержен лихим делам и искушениям. К тому же великий князь – это еще и лицо государства, прославляющее или оскверняющее свой народ перед другими: «*и по вся часы честь и славу отъ всего мира примате*» [5, с. 163]. Таким образом, приверженность к Богу и истинная вера Дмитрия Ивановича красной нитью проходят через все житие и помогают в самых трудных жизненных ситуациях.

В слове похвальном Сергию Епифаний, бывший его ученик, особенно подчеркивал роль Сергия как учителя: «*он был отцам отец и учителям учитель … неподкупный наставник, .. он был для благоверных князей учителем православия*» [1, с. 55]. При этом термин «учитель» понимался в высшем смысле этого слова, как наставник на жизненном пути, как человек, проповедующий свое «учение» [5, с. 165].

Главнейшим воспитательным принципом Сергия, который особо подчеркивал Епифаний, было то, что Сергий сам являлся *безукоризненным примером для своих учеников*: «*чему словом учил, то сам делом творил, … наставляя братию немногие он речи говорил, но гораздо больше пример подавал братии своими делами*» [5, с. 165]. Вся жизнь Сергия, со слов Епифания, «*может многих умилить, словно жалом уязвить душу и к Богу чистой жизнью подвигнуть*». Образ Сергия Радонежского как «образец» будет продолжать свое воспитательное воздействие «*сообщить для новорожденных младенцев и молодых отроков, у которых еще детский ум, чтобы, когда они вырастут, и возмужают, и преуспеют, и достигнут зрелого возраста, и достигнут совершенства разума … спросят о Сергии*» [1,с. 164].

Озаренный откровенным знанием, тишайший «совопросник и собеседник» горнего мира, подвижник любви, поборник согласия, духовный собиратель родной земли, ее заступник - Сергий Радонежский был не просто монахом, но и крупнейшей политической фигурой своего времени [1, с. 194]. Таким образом, духовная традиция русских земель XIV – XVII веков представляет нам развернутый идеал гражданского служения. Житийная литература рассматриваемого периода демонстрирует, как можно воспитать и достойного князя, и достопочтимого монаха. Причем особенностью такого воспитания являлась многосторонность влияния на личность, словом - универсальность этого процесса, в ходе которого следует привить трудолюбие, сострадание, нравственную чистоту. К тому же вере отдавалось предпочтение даже перед учением, хотя и его ценность была неоспоримой, особенно к концу XVII века. Огромную роль начинает

играть приоритет интересов Родины перед личными, и в связи с этим патриотический пафос произведений XIV – XVII веков был составной частью воспитательного процесса. Опора на данные воспитательные традиции может стать основой для духовно-нравственного совершенствования современного социума.

Список источников и литературы

1. Борисов, Н.С. И свеча бы не угасла ...: Исторический портрет Сергия Радонежского / Н. С. Борисов. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 301 с.
2. Воспитание, обучение и педагогическая мысль в Древней Руси и Русском государстве (до XVII века // История педагогики и образования / А. Н. Пискунова [и др.]; под ред. Пискунова А.Н. – М., 2001. – С. 145 – 176.
3. Гусева, Л.Н. Древняя русская литература в исследованиях: хрестоматия / Л.Н. Гусева, Л.Л. Короткая. – Минск: Издательство БГУ, 1979. – 312 с.
4. Латышина, Д.И. История педагогики. Воспитание и образование в России (X – начало XX века): учеб. пособие / Д.И. Латышина. – М.: Форум-инфра, 1990. – 584 с.
5. Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до конца XVII века / Э.Д. Днепров [и др.]; под ред. Э.Д. Днепрова. – М.: Педагогика, 1989.

Щербин Марина Михайловна – ассистент кафедры истории и методики преподавания истории Мозырского государственного педагогического университета имени И.П.Шамякина.

УДК 72.03(476)(091)

А.М. Кушнярэвіч (Мінск)

МІФІЧНЫ ПРАТЭСТАНЦКІ АРХІТЭКТУРНА-БУДАЎНІЧЫ ВАНДАЛІЗМ ПОМНІКАЎ БЕЛАРУСКАЙ ГОТЫКІ

В статье ставится под сомнение распространенный в историографии миф о вандализме протестантов. На примере исследования католических храмов Гродненщины доказано, что архитектурные особенности эпохи Реформации не были результатом целенаправленного разрушения и вандализма со стороны протестантских кругов Великого княжества Литовского.

У Вялікім княстве Літоўскім Рэфармацыя спачатку пашырылася слаба з-за малай прыцягальнасці лютэранства для шляхты і негатыўнага стаўлення да яе ідэй караля Жыгімонта I Старога. Новы імпульс яна набыла ў сярэдзіне XVI ст., калі кальвінізм пад польскім уплывам імкліва

пашыраўся сярод магнатаў і шляхты. У выніку ў другой палове XVI ст. новую веру прыняло шмат магнацкіх родаў: Агінскія, Білевічы, Валовічы, Вішнявецкія, Войны, Глябавічы, Кішкі, Нарушэвічы, Патоцкія, Пацы, Пронскія, Радзівілы, Сапегі і інш. З прадстаўнікоў гэтых родаў брала прыклад сярэдняя і дробная шляхта [3, с. 530]. Пратэстантызм дазваляў магнацка-шляхецкім колам ВКЛ ідэалагічна замацаваць незалежнасць сваёй дзяржавы як ад каталіцкай Польшчы, так і ад праваслаўнай Маскоўскай дзяржавы. Матэрыяльным увасабленнем новай рэлігіі з'явіліся кальвінскія зборы, якіх у другой палове XVI – пачатку XVII ст. было адзначана 198 на беларускіх землях. Большасць з іх была створана на аснове храмаў іншых канфесій [1, с. 84]. Аднак пратэстанцкі архітэктурна-будаўнічы вопыт па адаптацыі мясцовага храмабудаўніцтва для сваіх рэлігійных патрэб часам не вельмі дакладна трактуецца асобнымі беларускімі даследчыкамі. Сведчаннем гэтаму з'яўляюцца вынікі праведзеных намі архітэктурна-археалагічных даследванняў шэрагу гатычных храмаў Гродзеншчыны.

Так, пры вывучэнні касцёла Яна Хрысціцеля ў в. Уселюб (Навагрудскі раён) быў выяўлены новы архітэктанічны тып храма ў дойлідстве ВКЛ – аднаслуповае гатычнае збудаванне першай чвэрці XV ст., узведзенае Янам Нямірам, канюшым вялікага князя Вітаўта [4, с. 19 – 21; 5, с. 400].

З працы вядомага беларускага мастацтвазнаўцы Т.В.Габрусь беспадстаўна вынікае, што храм быў разбураны напалову кальвіністамі. У сувязі з гэтым даследчыца адзначае, што «ў канцы XVI ст., калі святыняй валодалі кальвіністы, быў зменены характар перакрыцця ўнутранай прасторы, разабраны апорны слуп, гатычныя скляпенні заменены драўлянай столлю, счасаны нервюры скляпенняў у сакрысціі...» [2, с. 233]. Заканамерна паўстае пытанне, чаму кальвіністы пакінулі скляпенні ў сакрысціі помніка? На нашу думку, скляпенні ва Уселюбскім касцёле абваліліся ў другой палове XVI ст. у выніку пажару [18, с. 40].

Яшчэ адзін з раней невядомых гатычных помнікаў XV ст. удалося выявіць пры даследаванні Петрапаўлаўскага касцёла ў Іўі, які на аснове вынікаў гістарычнага і архітэктурна-археалагічнага вывучэння намі быў датаваны канцом XV ст. Устаноўлена, што яго фундатарам з'яўляўся троцкі ваявода, маршалак ВКЛ Пётр Яновіч з роду Мандзігіраў. Храм быў недабудаваны з-за раптоўнай смерці заснавальніка, таму, відавочна, па гэтай прычыне яго інтэр'ер перакрывала драўляная столь на бэльках [6, с. 49]. З вынікамі нашых даследаванняў зноў настойліва не пагаджаецца Т.В.Габрусь. У адным з раздзелаў калектыўнай працы яна адзначае, што «наяўнасць контрфорсаў, характар іх размяшчэння, па-гатычнаму тонкія сцены і адначасова значная шырыня будынка сведчыць, што першапачаткова Петрапаўлаўскі касцёл быў трохнефавы, з аднолькавай вышынёй травей, перакрытых нервюрнымі скляпеннямі, таксама як Ішкалдскі касцёл». Паводле Т.В.Габрусь, «гатычная сістэма апор і скляпенняў была, верагодна, разабрана ў той час, калі храмам валодалі пратэстанты, якія пад уплывам мастацтва рэнесансу імкнуліся пазбавіцца ад архаічных элементаў готыкі. Але паколькі ўнутраную прастору храма даволі вялікага пралёта цяжка было перакрыць адным цыліндрычным рэнесансным скляпеннем, яе перакрылі больш лёгкай драўлянай бэлечнай столлю» [2, с. 238]. Якой бы яна лёгкай не была, аднак, вельмі сумняваемся ў магчымасці выкарыстання бэлек даўжынёй 19 м (шырыня храма ў інтэр'еры), якія б адразу правіслі ад уласнай вагі без прамежкавых апор. Таму разважанні шаноўнай даследчыцы выклікаюць некалькі пярэчанняў. Па-першае, навошта было пратэстантам разбіраць апорныя слупы, якія можна было ўжыць у якасці апоры для драўлянай столі на бэльках? Па-другое, раз пратэстанты так настойліва імкнуліся пазбавіцца ад гатычнай архаікі ў архітэктуры, то чаму яны ў пачатку XVII ст. пабудавалі кальвінскі збор у Койданаве, пры гэтым выкарыстаўшы цалкам гатычную тэктанічную структуру пабудовы? Па-трэцяе, калі б Петрапаўлаўскі касцёл у Іўі быў перакрыты гатычнымі скляпеннямі, то мы абавязкова выявілі б нервюрную цэглу або яе фрагменты, як гэта было ва Уселюбе [6, с. 40]. Пратэстантам жа, каб пазбавіцца ўнутры храма ад гатычных элементаў, разумна і дастаткова было іх счасаць, як і ў сакрысціі Уселюбскага касцёла, а затым атынкаваць і атрымаць уражанне рэнесанснага інтэр'ера. Таму на аснове ўласных гістарычных і архітэктурна-археалагічных даследаванняў працягваем лічыць, што Петрапаўлаўскі касцёл спачатку меў не мураваныя скляпенні, а драўляную столь на бэльках, якую падтрымлівалі драўляныя апорныя слупы.

Т.В.Габрусь прапанавала і сваю трактоўку архітэктанічнай кампазіцыі гатычнага касцёла Міхаіла Архангела ў Гнезна, цалкам адкінуўшы вынікі нашых сумесных з архітэктарам Інстытута «Белспецпраектрэстаўрацыя» Л.Баркуном і гісторыкам У.Пярвышыным даследаванняў [7]. У манаграфіі мы адзначаем, што ўжо на першапачатковым этапе свайго існавання помнік меў драўлянае перакрыццё ўнутранай прасторы, бо не выяўлены падмуркі апорных слупоў, а ў завяршэнні сцен не прасочаны сляды скляпенняў [6, с. 98]. Адносна дадзенай высновы Т.В.Габрусь адзначае, «што над стральчатымі праёмамі вокнаў назіраюцца зацёртыя тынкам сляды распалубкі, якія сведчаць пра існаванне крыжовых гатычных скляпенняў. Невялікія памеры распалубак дазваляюць выказаць меркаванне, што першапачаткова ўсю сістэму перакрыццяў храма залавага тыпу падтрымлівалі шэсць апорных слупоў, размешчаных

адпаведна контрфорсам, але пры гэтым бакавыя нефы былі больш вузкія за цэнтральны. Відавочна, што сістэма скляпенняў гнезнаўскага касцёла першапачаткова паўтарала архітэктоніку гатычнага ішкалдскага касцёла. Калі святыня перайшла да кальвіністаў, якія былі прыхільнікамі ідэалогіі і мастацтва рэнесансу, яны ўспрынялі гатычныя скляпенні як архаіку і каталіцкую спадчыну, таму і замянілі сістэму перакрыццяў, знішчылі гатычныя апоры, каб раскрыць унутраную прастору. Аднак архітэктанічная ўзаемная абумоўленасць сістэмы апор і перакрыццяў сведчыць, што даволі тонкія сцены храма не маглі несці адно вялікае мураванае рэнесанснае цыліндрычнае скляпенне з распалубкамі, пралётам 12 м. У выніку старадаўнія гатычныя скляпенні проста замянілі на драўляную бэлечную столь, якую дадаткова падтрымлівалі драўляныя слупы» [2, с. 275].

З разважанняў Т.В.Габрусь атрымліваецца, што мураваныя слупы перашкаджалі пратэстантам раскрыць па-рэнесанснаму шырока ўнутраную прастору храма, а драўляныя гэтаму спрыялі. У чым тады логіка іх дзеянняў па такой фундаментальнай перабудове храма? У дадзеным выпадку значна прасцей і надзейней было выкарыстаць мураваныя слупы для драўлянай столі. І зноў жа напрошваецца пытанне: чаму кальвіністы не перарабілі гатычны інтэр'ер у Ішкалдскім касцёле, які да іх перайшоў ва ўладанне ў другой палове XVI ст., а каля 1640 г. ужо быў вернуты каталікам [6, с. 43].

Таму вынікі нашых даследаванняў не дазваляюць пагадзіцца з высновамі Т.В.Габрусь, што ва ўсіх вядомых мураваных гатычных каталіцкіх храмах Беларусі ў сярэдзіне – другой палове XVI ст. узаемазвязаная гатычная сістэма апор і скляпенняў мэтанакіравана пратэстантамі знішчалася і замянялася элементамі рэнесанснай архітэктуры.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Габрусь, Т.В. Мураваныя харалы. Архітэктура беларускага барока: Генезіс і эвалюцыя / Т.В.Габрусь. – Мінск: Ураджай, 2001. – 286 с.
2. Габрусь, Т.В. Мураваная сакральная архітэктура Беларусі перыяду Вялікага княства Літоўскага да стварэння Рэчы Паспалітай (канец XIII – трэцяя чверць XVI ст.). Готыка і рэнесанс / Т.В.Габрусь // Архітэктура Беларусі. Нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславянскім і еўрапейскім кантэксце. – Мінск: Беларуская навука, 2005. – С. 213 – 287.
3. Клімаў, І. Рэфармацыя / І.Клімаў // Вялікае Княства Літоўскае: энцыклапедыя: у 2 т. – Мінск: Беларуская энцыклапедыя, 2006. – Т.2. – С. 529 – 531.
4. Кушнярэвіч, А.М. Зноў пра помнік готыкі / А.М.Кушнярэвіч // Помнікі гісторыі і культуры Беларусі. – 1988. – №1. – С. 19– 21.

5. Кушнеревич, А.Н. Одностолпные постройки XII – XV вв. Белоруссии и Прибалтики / А.Н.Кушнеревич // Наш радавод: матэрыялы міжнар. канф. па рэгіянал. гісторыі Усходняй Еўропы. – Гродно. – Кн. 3. – Ч. 2. – С. 400 – 402.
6. Кушнярэвіч, А.М. Культавае дойлідства Беларусі XIII–XIV стст.: гістарычнае і архітэктурна-археалагічнае даследаванне / А.М.Кушнярэвіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 148 с.
7. Пярвышын, У. Гнезнаўскі касцёл / У.Пярвышын, А.Кушнярэвіч, Л.Баркун // Помнікі гісторыі і культуры Беларусі. – 1989. – № 2. – С. 25 – 27.

Кушнярэвіч Аляксандр Мікалаевіч – доктар мастацтвазнаўства, дацэнт, Мінскі дзяржаўны лінгвістычны універсітэт.

УДК 2-675(476) (092 Ф.Скарына)

У.М. Конан (Мінск)

ФРАНЦІШАК СКАРЫНА – АСВЕТНІК ЭПОХІ РЭНЕСАНСУ, ПРЫХІЛЬНІК АДЗІНСТВА ЦАРКВЫ

В статье представлен оригинальный взгляд на культурно-историческую роль Франциска Скорины в становлении эпохи Ренесанса на белорусских землях. Философский анализ литературного наследия Скорины раскрывает общехристианские мотивы в творчестве первопечатника. В статье дается ответ на вопрос о вероисповедании и духовных предпочтениях белорусского просветителя.

Беларускі асветнік-гуманіст і біблеіст Ф.Скарына быў сярод тых славутых дзеячаў славянскай культуры, якія адкрылі крыніцу духоўнасці ў Бібліі, убачылі ў ёй кандэнсацыю шматвекавой мудрасці ўсходніх і эліністычных цывілізацыяў. Пра яго жыццё і літаратурна-асветніцкую дзейнасць за апошнія 200 гадоў апублікавана багатая Скарыніяна – выдадзеная Вітаўтам Тумашам кніга «Пяць стагоддзяў Скарыніяны» (Нью-Ёрк, 1989 г.) налічвае 2588 прац.

Верагодная, але недакладная дата нараджэння Скарыны – 1490 год. Дакументы Кракаўскага універсітэту засведчылі: сярод студэнтаў, якія паступілі на факультэт свабодных навук, быў «Францыск, сын Лукі з Полацку» (у арыгінале памылка – з Плацку), а ў 1506 годзе той жа Францыск атрымаў вучоную ступень бакалаўра. Захаваўся цыкл актаў Падуанскага універсітэта (Італія, 1512 г.) пра наданне Ф.Скарыне вучонай ступені доктара лекарскіх навук. Можна меркаваць, што ў 1507 – 1512 гг. асветнік вучыўся і працаваў у Заходняй Еўропе, набыў вучоную ступень доктара свабодных мастацтваў.

Пасля падуанскага трыумфу звесткі пра Скарыну губляюцца да 1517 года. Зусім магчыма, што ён працаваў лекарам і настаўнікам на сваёй Радзіме. На карысць гэтай згадкі сведчыць выдатнае веданне ім жывой гаворкі сваіх бацькоў – старабеларускай мовы. Магчыма, тады ж ён пераклаў Біблію на гэтую мову. А ў 1517 годзе пры падтрымцы беларускіх віленскіх мецэнатаў Якуба Бабіча і Багдана Онькава Ф.Скарына заснаваў у чэшскай Празе першую ў гісторыі ўсходнеславянскіх народаў друкарню і выдаў 23 ілюстраваныя кнігі першай беларускай Бібліі пад агульнай назвай «Библия руска выложена доктором Франциском Скориною из славнаго града Полоцька, Богу ко чти и людем посполитым к доброму научению» (1517 – 1519 гг.). Скарынавая Біблія факсімільна перавыдадзеная выдавецтвам «Беларуская энцыклапедыя» ў 1990 – 1991 гг. [1]. Каля 1521 года асветнік вярнуўся на Радзіму, абсталяваў у Вільні друкарню і апублікаваў «Малую падарожную кніжку» (каля 1522 г.), дзе аб'яднаны Псалтыр, Часаловец (тэксты малітваў, дзённай і вячэрняй царкоўных службаў), каноны і акафісты (з іх два – бясспрэчныя паэтычныя творы Ф.Скарыны). У сакавіку 1525 года ён выдаў апошнюю сёння вядомую кніжку ў віленскай друкарні «Апостал» (Дзеі і Пасланні апостальскія). Пасля гэтага пачаліся драматычныя падзеі ў жыцці асветніка: яго місія ў Маскву (каля 1525 – 1533 гг.), у Кёнігсберг (1529 – 1530 гг.) да герцага Альбрэхта, вялікі пажар у Вільні (лета 1530 г.), смерць жонкі Маргарыты, судовая спрэчка з варшаўскімі гандлярамі з-за маёмасці памёршага брата Івана, урэшце, эміграцыя ў Чэхію і служба садоўнікам у караля Фердынанда I Габсбурга (у 1535 – 1539 гг.). Найбольш верагодна, што Ф.Скарына памёр у канцы 1551 года або ў пачатку 1552 года ў Чэхіі альбо іншай краіне Еўропы. Пра яго жыццё і творчасць апавядаецца ў маёй брашуры «Боская і людская мудрасць», у даследаваннях іншых аўтараў [2; 3].

Літаратурна-публіцыстычная, навуковая і багаслоўская спадчына Ф.Скарыны яшчэ захавала цэласную, сінкрэтычную форму. Яго светапогляд раскрыўся пераважна ў пяцідзесяці прадмовах («предьсловіях», "предмовах», «сказаніях»), кароткіх пасляслоўях (усяго каля 62), урэшце, у шматлікіх спасылках і кароткіх анатацыях да асобных біблейскіх кніжак і да кожнага іх раздзелу паасобку. У светапоглядным плане літаратурная і багаслоўская спадчына Ф.Скарыны мае адзнакі пераходнай эпохі ад сярэднявечча да Новага часу. З аднаго боку, яго каментары грунтуюцца на традыцыях хрысціянскай біблеістыкі і на раннехрысціянскай тэалогіі, найперш, на пасланнях апосталаў і творах айцоў царквы. З другога боку, у адпаведнасці з тагачаснай рэнесанснай атмасферай Біблія тлумачыцца як заканамерны вынік шматвяковай старажытнай культуры, як крыніца тэарэтычнай навукі і практычнай

мудрасці, як сукупнасць твораў чалавечага, праўда, боганатхнёнага таленту і розуму, як адлюстраванне драматычнага шляху станаўлення людской духоўнасці. Тут асветнік імкнуўся паяднаць Бога і чалавека, рэлігію і навуковыя веды, тэалогію і вольнае філасофстваванне, дагматычную экзэгетыку і сімвалічнае тлумачэнне Бібліі.

Беларускі першадрукар быў пачынальнікам самабытнага асветніцкага багаслоўя, выявіў спецыфічна беларускі погляд на месца рэлігіі ў грамадскім і духоўным жыцці народа. Гэтая яго апостальская, місіянерская накіраванасць на прабуджэнне маральнай, прававой, рэлігійнай, урэшце, нацыянальнай свядомасці беларусаў толькі часткова выявілася ў асветніцкай дзейнасці пісьменнікаў і філосафаў другой паловы XVI – XIX ст. І толькі ў XX ст. пачала адраджацца ў творчасці пісьменнікаў-нашаніўцаў, пазней ў філасофскай публіцыстыцы І.Канчэўскага і гісторыка-рэлігійных нарысах А. Станкевіча.

Ф. Скарыны – адзін з пачынальнікаў беларускай і ўсходнеславянскай экзэгетыкі. Вось чаму ў даследаванні яго багаслоўскіх поглядаў найперш патрэбна выявіць традыцыю, у кантэксце якой ён тлумачыў біблейскія тэксты. Дык вось, першае, што ўражвае пры знаёмстве з яго каментарамі да Бібліі, – гэта насычанасць іх сімваламі і сэнсавымі паралелямі паміж Старым і Новым запаветамі. Элементы сімвалізму ёсць ужо ў дахрысціянскай, асабліва ў познеантычнай, эліністычнай культуры, у іудзейскай монатэістычнай тэалогіі. Вядомы філосаф познеэліністычнага перыяду Філон Александрыйскі амаль усе сюжэты і вобразы Бібліі тлумачыў у сімвалічным сэнсе. Аднак універсальны сімвалізм спецыфічны для хрысціянскай рэлігіі і для ўсёй культуры хрысціянскага рэгіёна. Хрысціянская літаратура, іншыя віды мастацтва сімвалічныя па сваёй сутнасці, бо грунтуюцца на светапоглядзе, паводле якога свет вонкавы, бачны, матэрыяльна-прыродны, будучы значымым сам па сабе, набывае паўнату быцця і глыбокі сэнс толькі ў якасці рэальнага сімвалу свету боскага, духоўнага, нябачнага.

Сімвалічная вобразнасць характэрна для сярэдневяковых пісьменнікаў і асветнікаў Беларусі (погляд на зямную красу як сімвалічнае выяўленне боскай дасканаласці і паэтызацыя вясны як сімвалу духоўнага адраджэння праз уваскрэсенне Хрыста ў Кірылы Тураўскага), для сярэдневяковай архітэктуры і выяўленчага мастацтва. Мастацкая і маральна-этычная сімволіка багата прадстаўлена ў беларускім фальклоры [4, с. 119 – 227]. Ф. Скарына ўпершыню шырока карыстаўся самім паняццем сімвала, абазначаючы яго тэрмінамі «знамя», «знаменаванне». У тэалагічным аспекце ён працягваў патрыстычную традыцыю тлумачэння біблейскіх кніг: іх сюжэты, вобразы, дзеючыя асобы разглядаліся ім не толькі ў прамым, фабульным значэнні, але і ў

пераносным, сімвалічным сэнсе. У выніку падзеі і матывы старазапаветнай часткі Біблііў Скарынавай інтэрпрэтацыі набылі выгляд люстэркавай сіметрыі – паралельнай суадпаведнасці матэрыяльнага і духоўнага, чалавечага і боскага, «ветхага» і «новага», зямнога і нябеснага, іманентнага і трансцэндэнтнага.

Напрыклад, дванаццаць суддзяў Ізраілевых (героі «Кнігі Суддзяў»), на думку Скарыны, сімвалізавалі будучых дванаццаць апосталаў Ісуса Хрыста [2]. Кнігу «Песню песняў» ён лічыў сімвалічнай ва ўсіх сваіх тэмах, вобразах і матывах: «жаніх» сімвалізуе Ісуса Хрыста, «нявеста» – хрысціянскую царкву, жаніхова дружына – апосталаў, «отроковици» – дзяцей царквы, «сонмище жидовское» – няверных, якія не прынялі запрашэнне «жаніха» Хрыста прыйсці на духоўнае «вяселле» хрысціянства (III, 423 – 424)[1]. У адпаведнасці з хрысціянскай багаслоўскай традыцыяй беларускі асветнік тлумачыў сімвалічнае значэнне старазапаветных цудаў і міфаў, багата прадстаўленых у кнізе «Выхад». Цяжкае егіпецкае рабства «сыноў ізраілевых», на яго думку, сімвалізавала духоўную няволю; Купіна неапалімая «ясне знаменовала зачатие без семени Сына Божия»; жазло Майсеевае, якое ператварылася ў змяю, сімвалізавала спалучэнне ў Хрысце боскай і чалавечай прыроды; пасланне Майсея егіпецкаму фараону – «пришествие Господне на землю знаменовало»; пераход сыноў ізрайлевых праз Чырвонае мора – «крещение Христова веры извествовало»; манна нябесная, дадзеная яўрэям у пустыні, – «святость тела Христова, нам ко душному спасению зоставленая на земли, знаменовала». Майсеяў пост у пустыні «пост Христов знаменовал». Урэшце, «кивот пак гречески, или скриня завета со двема херувимы, еже стояла во святыя святых, тайну живоналное Троици – Отца і Сына і Святого Духа в серци всякого доброго хрестианина знаменала» (I, 196 – 200).

Адносна кнігі Іова асветнік зазначыў, што яна адлюстроўвае трагічны шлях пазнання: пагэтаму набожнага Іова сімвалічна называюць прарокам у тым сэнсе, што ён пакутамі сваімі прадугадаў хрэстныя пакуты Ісуса Хрыста. «В сих книгах, – кажа Скарына, – открил ест нам Бог великие тайны святым Иовом. Напервей, чего ради Господь Бог на добрых и на праведных дапушчаеть беды и немоци, а злым и несправедливым даеть щастье и здравие» (II, 707). Ф. Скарына ў сваім каментары часта карыстаўся паняццем знака і сімвала («знаменование»), каб выявіць неадназначны сэнс эзатарычных книг – сэнс унутраны, па сутнасці,

[1] Тут і далей рымская лічба азначае том, арабская лічба – старонку выдання: Біблія: Факсімільнае ўзнаўленне Бібліі, выдадзенай Ф.Скарынаю ў 1517 – 1519 гг.: у 3 т. Т. 1 – 3. – Мінск, 1990 – 1991.

сімвалічны, вядомы толькі мудрым, і сэнс вонкавы, агульнадаступны. Звярнуў увагу на пераносны сэнс біблейскіх прытчаў, бо яны «всегда иную мудрость и науку знаменують а иначей ся разумеють, нежели молвены бывають, и болши в собе сокритых тайн замыкають, нежели ся словама пишуть» (III, 292).

Сентэнцыі кнігі «Эклезіяст», якія нібыта пярэчаць адна другой, на самай справе, як зазначае Скарына, выяўляюць неаднолькавыя жыццёвыя каштоўнасці не толькі людзей рознага стану і духоўнага ўзроўню, але аднаго і таго чалавека ў розныя перыяды яго жыцця. Ва ўсіх тых «кохниях и мыслях людскіх» аўтар Эклезіяста знайшоў «суету и утиснение души», прышоўшы да высновы: «Бога бойся и заповеди его соблюди, то ест воистину совершенный человек» (III, 388). У прадмове да кнігі «Ісус Навін» беларускі экзэгет зноў вяртаецца да хрысціянскай інтэрпрэтацыі старазапаветнай гісторыі як сімвалічнага вобраза і знака новазапаветных адкрыццяў: дванаццаць старазапаветных патрыярхаў з іх бацькам Іякавам – гэта вобразы будучых дванаццаці апосталаў Хрыста «со пречистого божиею материю Мариею». А земля абятаваная Ханаанская сімвалізуе царства нябеснае і горны Ерусалім, «яко бо Исус, сын Навин, увел ест людей израйлевых в землю обетованую, тако Ісус, Сын Божий, уведе верующих в него в царство небесное, еже ест земля живых». Урэшце, сам выхад народа з егіпецкага рабства ў зямлю абятаваную «знаменовало наше избавление от смерти вечное». Нават імем сваім Ісус, сын Навіна, падобны Ісусу, Сыну Божаму, пагэтаму «образ Его на собе понесе» (I, 737 – 738).

У прадмовах да абодвух выданняў Псалтыра (1517 і 1522 гг.) Скарына не карыстаецца паняццем сімвала, аднак, імпліцытна тлумачыць гэтую кнігу як сімвалічнае адлюстраванне маральных, пазнавальных, эстэтычных і тэалагічных каштоўнасцей усёй Бібліі. Пракокі кажуць пра выратаванне добрых і пагібель злых; жыццяпісы герояў і святых «жити нас на свете в боязни божией и в терпении научають»; прытчы і прымаўкі «добрых обычаев младых и старых наставляють». Псалтыр жа бачыцца яго выдаўцом як нейкі магістрал да ўсіх біблейскіх кніжак. Яна лечыць хваробы цела і душы, асвятляе розум і мягчыць сэрца, адганяе смутак, мацуе дружбу людзей і ўзаемную любоў. Адным словам, Псалтыр – гэта сімвал усіх духоўных каштоўнасцей, драматычнае станаўленне якіх адлюстравала Біблія, падсумаваўшы вынікі ўсёй старажытнай культуры.

Ф. Скарына параўноўваў сімвалічны вобраз з люстэркам, у якім відаць усё багацце яго канкрэтнага, зямнога зместу. Гераічны ўчынак Юдзіфі сімвалізуе натуральную для ўсіх людзей любоў да сваёй Айчыны, да зямлі, на якой мы «зродилися и ускормлены суть по Бозе» (II, 604). У кожнай біблейскай кнізе ён бачыў вонкавы, фабульны, усім зразумелы

змест («... не толико докторове а люди вченые в них разумеють, но всякий человек простый и посполитый») і ўнутраны, духоўны, або сімвалічны: «написаны суть воистину сие книги внутрь духовне е розумеющим...» (І, 7 – 8). Біблія, на яго думку, сімвалізуе ўсё быццё і перш за ўсё гісторыю чалавецтва, а кожная з яе кніг выступае як сімвал канкрэтнай навукі ці пэўнага «мастацтва» – граматыкі, арыфметыкі, геаметрыі, астраноміі, этыкі, логікі, музыкі, рыторыкі і інш. (І, 8 – 10). Тут Скарына наблізіўся да сімвалічнага тлумачэння Бібліі, што было ўласціва светапогляду рэнесансных гуманістаў. У прадмове да кнігі «Плач Ераміі» Ф.Скарына раскрывае сімвалічнае значэнне ўсіх літар старажаўрэйскай азбукі (алфавіта).

Характэрны для хрысціянства паралелізм зямнога і нябеснага часта сустракаецца ў яго прадмовах. Яго словы пра «дваякую праўду – Божую і чалавечую» неабходна разумець у гэтым іерархічным кантэксце; акцэнтаваным прадмовою да Паслання апостала Паўла да рымлянаў: «Двоякое крещение: едино, им же омываем грехы, другое, еже облачимося во дарования Христова (...). Двоякое воскресение: телесное, яко Христос воста и мы по нем востанем, и духовное, еже мы от злого ко добраму воставаем. Двоякая правда: Божия и человечия. Двоякий суд: Божий и человечий. Двоякая похвала: от Бога и от человека» [5, с. 110].

Схільнасць да сімвалічнага тлумачэння Старога Запавету вылучае Ф.Скарыну з асяроддзя сярэднявечных артадаксальных экзэгетаў і далучае яго да рэнесансных біблеістаў. Вось чаму думка П.В. Уладзімірава, што крыніцай характэрнага для Скарынаўскага біблейскага каментару паралелізма паміж Старым і Новым запаветамі былі Каментарыі да Бібліі Мікалая Лірана, не зусім дакладная. Ф.Скарына, верагодна, мог карыстацца гэтай крыніцай, аднак не наследаваў яе канцэпцыі. Бо французскі экзэгет М.Ліран (М.Ліра, каля 1270 – 1340 гг.) сапраўды характарызаваў розныя метады тлумачэння Старога Запавету, у тым ліку алегарычныя і містычныя, аднак, настойваў на літаральным тлумачэнні, выключыўшы ўсе іншыя [6, с. 233 – 234].

З другога боку, беларускі асветнік не быў так званым «вольнадумцам», а тым больш, абыякавым да веры, якім яго выдавала атэістычная савецкая навука. Ён ніколі не адмаўляўся ад хрысціянскай дагматыкі, не адмаўляў гістарычнасці святой гісторыі, спасылаючыся пры гэтым на ўсходніх і заходніх айцоў царквы і найболей – на кнігі Новага Запавету. Ф. Скарына ўмеў дакладна пацвердзіць свае гуманістычныя ідэі думкамі заснавальнікаў хрысціянскай царквы, як, напрыклад: «Да совершен будеть человек божий и на всяко дело добро уготован, яко святый апостол Павел пишеть» (III, 7). Прадмова да «Псалтыра» пачынаецца з цытаты з Другога паслання апостала Паўла да Цімафея. Другая пражская кніга Скарыны («Іоў») пачынаеца цытатай з Саборнага

паслання апостала Якуба: «Образ примите, братия, злострастия, и долготерпения, и трудов» (II, 706). Трэцяя кніжка «Прытчы» пачынаецца цытатай з Евангелля паводле Іаана.

Наогул жа ў каментары Скарыны – каля паўтараста цытат з Бібліі. Нярэдка спасылаўся асветнік на творы айцоў царквы. У прадмове да ўсёй Бібліі ён цытуе словы Рыгора Вялікага: «Святое писмо все иные науки превышаеть, понеже егда бываеть чтено, под простыми словы замыкаеть тайну» (І, 8). Ф.Скарына распавядаў сваім чытачам пра «святога Герасіма, вялікага вучыцеля», спаслаўшыся на яго думкі ў пяці сваіх прадмовах. Гутарка ідзе пра славутага багаслова, пісьменніка і перакладчыка Еранiма Блажэннага (330 –4 19), які ў 386 – 406 гг. пераклаў Біблію з яўрэйскай і грэчаскай моваў на латынь. Пад назваю Вульгаты яна стала асновай для перакладу Бібліі на многія мовы і была прызнана кананічнай каталіцкім Трыдэнскім саборам (1545 – 1547 гг.). У прадмове да кніг «Прамудрасць Божая», «Выхад», «Прарок Даніiл», «Эсфір» Ф.Скарына указвае на Вульгату і каментары Ераніма, як на адну са сваіх крыніц. Не забываў ён і другую сваю першакрыніцу – старагрэчаскі звод Бібліі і сямідзесяці двух талкоўнікаў – «мужей избранных, в законе божием и во пророцех и во всех иных писмех святых добре навченых, Духа Святого и философии исполненных» – вядомы ў гісторыі над назваю Септуагінта (II ст. да н. э.), якая пакладзена ў аснову перакладу Бібліі на старaславянскую мову і мову іншых народаў праваслаўнага веравызнання.

Такім чынам, выкарыстаўшы як усходнія (грэка-візантыйскія і старaславянскія), так і заходнія (лацінскія і, магчыма, пратэстанскія) крыніцы ў сваёй перакладчыцкай і рэлігійна-паэтычнай творчасці, Ф.Скарына нідзе не аддае перавагі ні праваслаўю, ні каталіцызму. Затое ўсюды дэманструе сваю вернасць агульнахрысціянскім дагматам, святому пісанню і паданню. У большасці сваіх пасляслоўяў ён, датуючы выданне кніжкі, не забывае адзначыць «по нарожению Господа нашего Ісуса Христа, Сына Божия, из Пречистые девици, матери божий Марии» (II, 806). Шмат якія са сваіх кніг асветнік прысвячае «наперад Богу в Троици единому и его Пречистой матери Марии ко чти и людем посполитым к научению» (II, 351, 480, 598). У паасобных пасляслоўях удакладняецца, што Хрыстос нарадзіўся «з непорушенное панны Марии» (I, 827), «из девици Марии» (III, 419), «преблагословенное и пречистое девици Марии» (I, 827). Некаторыя пасляслоўі да новазапаветных кніг прысвячаюцца «Богу во Троици единому и Пречистой матери Его Марии ко славе со всеми святыми во веки веком». Іншыя пасляслоўі заканчваюцца кароткай хвалой-малітвай Хрысту і Святой Троіцы: «...Ему же то буди хвала, честь и поклонение с Отцем и Святым Духом ныне и всегда и в век веком. Амин» (III, 383).

Няма ніякага сумнення, што Ф. Скарына гэткім чынам дыстанцыраўся ад так званых «жыдоўствуючых» – арыянаў-антытрынітарыяў, якія адмаўлялі асноўныя дагматы хрысціянства – спрадвечнасць і боскую прыроду Ісуса Хрыста, звышнатуральнае таінства яго нараджэння, урэшце, святую Троицу – тайну адзінства і непадзельнасці трох боскіх іпастасяў – Айца, Сына і Свято га Духа. Сваё «верую!» асветнік дакладна выявіў у эпіграфе да кнігі «Іоў» – першым, мабыць, сілабічным вершы ў беларускай літаратуры:

Богу въ Троици единому ко чти и славе,
Матери Его Пречистой Марии к похвале,
Всем Небесным силам и святым его к веселію,
Людем посполитым к доброму научению (II, 705).

Біблейскі каментар Ф. Скарыны мае пэўныя прыкметы агульнахрысціянскага катэхізісу, без якіх-небудзь акцэнтаў на карысць пэўнай канфесіі. Па-сутнасці, тут асветнік зрабіў адаптацыю Старога Запавету ў адпаведнасці з хрысціянскай верай. Гэтая нацэленасць на хрысціянскае асветніцтва выявілася ў прадмове да кнігі «Выхад», дзе аўтар прапанаваў хрысціянскую рэдакцыю дзесяці запаведзяў у форме сілабічнага верша. Іудаісцкі дагмат святой суботы ён замяніў хрысціянскім імператывам «помни дни светые святити!», дзесятую запаведзь раздзяліў на дзве, каб захаваць дзесяцічнасць, бо поўнасцю выключыў другую запаведзь, якая забараняла не толькі балванапаклонства, але і «адлюстраванне таго, што на небе зверху, і што на зямлі знізу, і што ў водах ніжнэй зямлі». У XVI ст. яна была непрыгодна для хрысціянскай царквы і культуры, дзе шырока выкарыстоўваліся ўсе віды і жанры выяўленчага мастацтва.

Паэтычны талент Ф. Скарыны выявіўся у «Малой падарожнай кніжцы», куды ён уключыў, сярод іншых, і свае арыгінальныя гімнаграфічныя творы і малітвы. Два акафісты ў пахвалу Імя Ісусавага і Яна Хрысціцеля маюць акравершы адпаведна «Делал доктор Скоринич Франдискоус» і «Писал доктор Скоринич Франдискус» (5). На думку А.Надсана, «Малітву Імю Ісусаву» і цудоўную «Малітву набожную да Найсвяцейшай Багародзіцы Марыі», напэўна, трэба лічыць арыгінальнымі творамі Скарыны. А.Надсан даказаў яшчэ, што тры малітвы ў «Малой падарожнай кніжцы» («Малітва ў Тройцы адзінаму Богу», «Малітва да святых Анёлаў» і «Малітва да святых Апосталаў») належаць Кірылу Тураўскаму. Гэтым пацвярджаецца асветніцкая і паэтычная пераемнасць паміж пачынальнікамі беларускай літаратуры і айчыннага багаслоўя.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Біблія: Факсімільнае ўзнаўленне Бібліі, выдадзенай Ф.Скарынаю ў 1517 – 1519 гг.: у 3 т. Т.1 – 3. – Мінск, 1990 – 1991.
2. Конан, У. Боская і людская мудрасць (Францішак Скарына: жыццё, творчасць, светапогляд) / У. Конан. – Мінск, 1990. – 64 с.
3. Немировский, Е.Л. По следам Франциска Скорины: Документальная повесть / Е.Л. Немировский. – Мінск, 1990. – 482 с.
4. Конан, У. Ля вытокаў самапазнання: Станаўленне духоўных каштоўнасцей у святле фальклору / У. Конан. – Мінск, 1993.
5. Скарына, Ф. Творы: Прадмовы, сказанні, пасласлоўі, акафісты, пасхалія / Ф.Скарына. – Мінск, 1990.
6. Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем / под общ. ред. А.Гаркави и Л.Кацнельсона. – Т. 10.

Конан Уладзімір Міхайлавіч – філосаф, гісторык, літаратурны крытык, доктар філасофскіх навук, вядучы навуковы супрацоўнік Інстытута філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі.

УДК 27-789.33(476) (XVIII-XIX)

А.Ф. Самусік (Мінск)

АСВЕТНІЦКАЯ ДЗЕЙНАСЦЬ ДАМІНІКАНСКАГА ОРДЭНУ НА БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯХ У XVIII – ПЕРШАЙ ТРЭЦІ XIX ст.

Деятельность католических орденов на белорусских землях раскрывает многие тенденции культурной жизни Беларуси. В статье освещается роль доминиканского ордена в деле просвещения. История просветительской деятельности доминиканцев в сложных социокультурных условиях насыщена уникальными фактами.

Сярод каталіцкіх манаскіх таварыстваў дамініканцы заўсёды займалі адметнае месца. Узнік гэты ордэн яшчэ ў пачатку XIII ст. на поўдні Францыі. Яго заснавальнік іспанскі канонік Дамінік дэ Гусман лічыў, што для павышэння эфектыўнасці прапаведніцкай і місіянерскай дзейнасці неабходна значную ўвагу ўдзяляць асвеце манахаў, а таму ў статуце дамініканцаў абавязак рэгулярнай фізічнай працы быў заменены на авалоданне багаслоўскімі навукамі. Найбольш вядомыя іх навучальныя ўстановы дзейнічалі ў Оксфардзе, Манпелье, Балон'е і ў далейшым сталі асновай пры стварэнні тут славутых універсітэтаў. Сама ж сістэма навучання прадугледжвала шэраг ступеняў: 6 год вывучэння філасофіі, багаслоўя, царкоўнай гісторыі і права дазвалялі заняць месца лектара; яшчэ праз 7 год можна было стаць бакалаўрам, а пасля 13 год

педагагічнай дзейнасці лепшыя атрымлівалі пачэснае званне магістра тэалогіі – вышэйшы сан даміниканскага ордэна ў сферы адукацыі [3, с. 134–135].

Што ж датычыцца беларускіх зямель, то сюды дамініканцы прыбылі ў канцы XV ст. Вялікі князь Аляксандр перадаў ім касцёл Св. Духа ў Вільні, пры якім яны ў 1507 г. адкрылі філасофска-багаслоўскую студыю [2, с. 462]. Значнымі цэнтрамі адукацыі сталі таксама кляштары ордэну ў Астраўцы, Ашмянах, Гродна, Мінску, Навагрудку, Пінску, Слоніме і г. д. Пры гэтым іх асветніцкая дзейнасць пашыралася і на мясцовае свецкае насельніцтва, для якога ордэн адкрываў пачатковыя школы граматы і царкоўных спеваў.

Першую ж сярэднюю навучальную ўстанову ў Беларусі дамінікaнцы заснавалі ў 1716 г. пры кляштары св. Георгія ў фальварку Забелы каля вёскі Валынцы (зараз Верхнядзвінскі раён). Магчыма, гэта стала дзякуючы буйной фундацыі Г. Шчыта, які перадаў ордэну 5 фальваркаў (550 двароў з 3 тысячамі прыгонных сялян) з умовай утрымліваць з іх прыбыткаў вучылішча для мясцовай моладзі [1, с. 27]. Месца для размяшчэння школы, аднак, аказалася не вельмі зручным (побач Полацк з папулярным езуіцкім калегіумам), а таму гэтая навучальная ўстанова зараз больш вядома не дасканалай арганізацыяй вучэбна-выхаваўчага працэсу, а дзейнасцю свайго вучнёўскага тэатра, дзе ў 1787 г. была пастаўлена першая беларускамоўная "Камедыя" К. Марашэўскага.

Трэба таксама адзначыць, што ў Рэчы Паспалітай XVIII ст. да асветніцкай дзейнасці дамініканцаў ставіліся неадназначна. Шмат хто лічыў, што манаскіх школ і так хапае, а імкнуцца трэба да свецкай мадэлі адукацыі. Нават кароль Станіслаў Аўгуст адзначаў: "Манахі псуюць і фанатызуюць усю Польшчу, і таму яна можа заняць у свеце належнае ёй месца толькі тады, калі за яе межы будуць выгнаны ўсе манаскія каптуры, а для нас будзе дастаткова піяраў, місіянераў і на благі канец езуітаў, каб выхаваць моладзь без усялякіх забабонаў" [4, с. 19]. Як бачна, дамініканцы ў гэты пералік увогуле не трапілі.

Не вельмі ўдала складваліся адносіны ў іх і з Адукацыйнай камісіяй. На беларускіх землях дамініканскі ордэн не атрымаў ад яе права на адкрыццё новых школ. Кампенсаваць гэта кіраўніцтва вырашыла праз заснаванне шэрагу "нелегальных" навучальных устаноў. У 1770-я гг. падобныя вучылішчы са згоды грамадства, але без дазволу ўлад ствараліся практычна ўсімі манаскімі ордэнамі. У супрацьвагу Адукацыйнай камісіі іх вучэбныя курсы капіравалі традыцыйныя езуіцкія праграмы, што забяспечвала гэтым школам шырокую падтрымку сярод кансерватыўнай большасці тагачаснага насельніцтва Беларусі (у іх вучылася да 20 % усёй айчыннай маладзі). Найбольш вядомая

нелегальная школа дамініканцаў дзейнічала ў Чашніках, дзе яна была адкрыта ў 1777 г. па ініцыятыве ксяндза Кавальскага [11, с. 27, 138]. Адукацыйная камісія дабівалася яе закрыцця школы звыш 10 год, і толькі ў пачатку 1790-х гг. ордэн пайшоў на саступкі і спыніў яе дзейнасць. Узамен гэтага вучылішчныя ўлады дазволілі дамініканцам адчыніць сярэднюю навучальную ўстанову ва Ушачах. Падпарадкоўвалася гэтая 3-класная школа Навагрудскаму вучылішчу. Мелася пры ёй і прыходское вучылішча, арыентаванае на збяднелых вучняў [10, с. 268].

Сапраўдны ўздым дамініканскага ордэну ў сферы адукацыі прыйшоўся на канец XVIII ст. Руская адміністрацыя рознымі метадамі спрабавала аслабіць уплыў у школьнай справе Беларусі езуітаў і піяраў – у тым ліку і праз актывізацыю асветніцкай дзейнасці іншых манаскіх ордэнаў. Менавіта па гэтай прычыне ў 1797 г. дамініканцам былі перададзены свецкія 6-класныя акруговыя вучылішчы ў Гродна і Навагрудку [9, с. 56–57]. Да таго ж, у 1796 г. Полацкі Сумленны суд зацвердзіў завяшчанне мінскага ваяводы Я. Гільзена, па якому Забельскі калегіум пачаў атрымліваць дадаткова 6 тыс. руб. срэбрам штогод, што дазволіла яму таксама ўзняцца да рангу гімназіі [8, с. 138].

Пасля стварэння Віленскай навучальнай акругі дамініканскі ордэн да азначаных вышэй трох уласных гімназіяльных вучылішчаў здолеў у 1809 г. дадаць яшчэ адну адпаведную навучальную ўстанову ў Нясвіжы (створана на базе пераведзенага сюды Слуцкага павятовага вучылішча). Да таго ж, папоўнілася і колькасць належачых яму павятовых школ – у тым жа 1809 г. акрамя ўжо згаданых Ушач такая ж навучальная ўстанова пачала сваю дзейнасць і ў Рэчыцы. Магчыма гэта стала дзякуючы падтрымцы ордэна з боку рэктара Віленскага універсітэта Я. Снядэцкага, які ў 1811 г. пісаў: "Из духовных сословий, содержащих публичные училища по Виленскому учебному округу, сословие ксендзов Доминиканцев особенно отличается своей рачительностью". У выніку дамініканцы здолелі трывала ўмацавацца ў тагачаснай айчыннай сістэме адукацыі. У 1817 г. у шасці школах ордэна вучылася 705 выхаванцаў, што складала 17,5 % ад іх агульнай колькасці ў Беларусі [5, с. LXXVII – LXXX]. Пры гэтым шмат хто з іх назаўсёды ўвайшоў у аналы сусветнай і айчыннай гісторыі. У тых жа Валынцах атрымалі сярэднюю адукацыю пісьменнік А. Вярыга-Дарэўскі, гісторык і археолаг К. Тышкевіч, у Гродна – дыпламат і падарожнік А. Сузін, у Навагрудку – паэты А. Міцкевіч і Я. Чачот, У Нясвіжы – пісьменнік У. Сыракомля і філосаф Ф. Бохвіц.

У пачатку 1820-х гг. дамініканцы паспрабавалі ўвогуле выйсці на лідзіруючыя пазіцыі ў школьнай справе Беларусі. Пасля выгнання ў 1820 г. езуітаў востра стаяла пытанне аб далейшым лёсе іх навучальных

устаноў. Літоўскі правінцыял дамініканскага ордэна Ф. Цяцерскі пры падтрымцы шляхты Дрысенскага павета звярнуўся да міністра народнай асветы князя А. Галіцына з прапановай аб рэарганізацыі Забельскай гімназіі ў акадэмію з факультэтамі: фізіка-матэматычным, філасофска-гістарычным, багаслоўска-прававым і свабодных навук. Ажыццявіць праект прапанавалася праз перавод гімназіі ў Полацк і перадачу ёй памяшканняў былой езуіцкай акадэміі. Аднак кіраўніцтва Віленскай акругі аддала Полацкі езуіцкі кляштар піярам, а таму Ф.Цяцерскі ў 1821 г. даслаў у Пецярбург новы праект, згодна якому планавалася ўжо ў Валынцах адкрыць акадэмію з факультэтам: багаслоўскім (дагматычнае і маральнае багаслоўе, Св. Пісанне, кананічнае права, царкоўная гісторыя і геаграфія), філасофскім (логіка, метафізіка, этыка, палітычная эканомія, статыстыка, народнае права, агульная гісторыя, вышэйшая матэматыка, астраномія, грамадзянская і ваенная архітэктура, тэарэтычная і практычная фізіка, хімія, заалогія, батаніка, мінералогія) і філалагічным (лацінская, грэчаская, яўрэйская, руская, польская, нямецкая, французская мовы). Дамініканскі ордэн абавязваўся ўтрымліваць яе за свой кошт (планаваліся пасады рэктара і 15 прафесараў), а за гэта прасіў вылучыць уласныя школы ў асобную акругу; дазволіць акадэміі прысвойваць вучоныя ступені; адкрыць у Валынцах друкарню для выдання падручнікаў. Перапіска па дадзенай справе працягвалася аж да 1827 г., калі Савет Пецярбургскага універсітэта прыняў канчатковае рашэнне – адхіліць праект, бо, па-першае, Расіі не патрэбна манаская вышэйшая навучальная ўстанова, а, па-другое, прапанова стварыць асобны філалагічны факультэт даказвае “неумение распределять науки”, што сведчыць аб дрэннай распрацаванасці ўсяго статута Забельскай акадэміі [6, л. 1–15].

У якасці частковай кампенсацыі дамініканцы атрымалі яшчэ ў 1822 г. былы езуіцкі калегіум у Оршы, дзе адкрылі ўласнае 4-класнае павятовае вучылішча. Аднак трывала ўмацавацца яна так і не здолела. Ужо ў 1825 г. мясцовых манахаў абвінавацілі “в совращении” праваслаўных вучняў, якія прысутнічалі на богаслужэнні ў касцёле “в римском облачении”. Гэта дазволіла ўладам распачаць справу па ліквідацыі школы, і ў 1830 г. на яе месцы была адкрыта свецкае павятовае вучылішча. Нядоўга праіснавалі і астатнія дамініканскія школы. Падаўленне паўстання 1830–1831 гг. дала добры повад уладам цалкам знішчыць у Беларусі манаскую сістэму асветы. Ужо ў 1832 г. у свецкія навучальныя ўстановы былі пераўтвораны школы ў Рэчыцы і Ушачах, у 1834 г. – у Гродна і Навагрудку, у 1835 г. – у Нясвіжы. У 1838 г. была ліквідавана і Забельская дамінікаская гімназія, яе вялізны фундуш перавялі ў Віцебскую губернскую гімназію (у 1911 г. стаў асновай адкрыцця Віцебскага рэальнага вучылішча) [7, с. 25 – 27].

Вядомы паэт У. Сыракомля здолеў усяго ў некалькіх радках паэмы “Школьныя часы” трапна апісаць усю гісторыю айчыннай манаскай сістэмы адукацыі: «Нашых дзядоў сцябалі старыя езуіты, нашых бацькоў секлі айцы піяры, а мы паспыталі базыліянскай розгі ці цвёрдай дамініканскай дысцыпліны. Але няхай за гэтыя розгі ўшануюць іх нябёсы! Так, здорава яны лупцавалі, калі было за што, але і кахалі яны дзяцей сардэчна і шчыра, старанна настаўлялі іх у навуцы і веры і строга пільнавалі мараль – шмат каго дала нашаму краю іх уважлівая апека» [12, с. 7 – 8].

Спіс крыніц і літаратуры

1. Белецкий, А.В. Исторический обзор деятельности Виленского учебного округа за первый период его существования / А.В. Белецкий. – Вильна: Тип. А.Г. Сыркина, 1906. – 148 с.
2. Гудавичюс, Э. История Литвы с древнейших времён до 1569 года / Э.Удавичюс. – М.: Фонд им. И.Д. Сытина; Baltrus, 2005. – 680 с.
3. Карсавин, Л.П. Монашество в средние века / Л.П. Карсавин. – М.: Высшая школа, 1992. – 191 с.
4. Крачковский, Ю.Ф. Исторический обзор деятельности Виленского учебного округа / Ю.Ф. Крачковский. – Вильна: Тип. А. Г. Сыркина, 1905. – 565 с.
5. Погодин, А. Виленский учебный округ / А. Погодин. – СПб.: Тип. П. П. Сойкина, 1901. – 134 с.
6. Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге (РГИА). – Фонд 733. – Оп. 62. – Д. 516. Дело об открытии Забельской академии.
7. Самусік, А.Ф. Адукацыйная справа на беларускіх землях у 20 – 30-я гады XIX стагоддзя / А.Ф. Самусік // Адукацыя і выхаванне. – 2000. – № 1. – С. 22 – 27.
8. Сапунов, А. Историческая записка 75-летия Витебской гимназии / А. Сапунов. – Витебск: Тип. Губернского правления, 1884. – 177 с.
9. Сборник сведений о средних учебных заведениях Виленского учебного округа / под ред. Н. Сергиевского [и др.]. – Вильна: Тип. М. Р. Ромма, 1873. – 376 с.
10. Nowozytna mysl naukowa w szkolach Komisji Edukacji Narodowej / pod red. J.Stasiewicz-Jasinkowej. – Wroclaw: Wyd-wo PAN, 1973. – 280 s.
11. Raporty generalnych wizytatorow szkol Komisji Edukacji Narodowej w Wielkim Ksiestwie Litewskim / oprac. K. Bartnicka [i inn.]. – Wrocław: Wyd-wo PAN, 1974. – 599 s.
12. Syrokomla, W. Szkolne czasy / W. Syrokomla. – Wilno: Ksieg. R.Rafalowicza, 1859. – 74 s.

Самусік Андрэй Фёдаравіч – кандыдат гістарычных навук, дацэнт, Беларускі дзяржаўны эканамічны універсітэт.

УДК 94(476) (XVIII-XIX ст.):930

І.В. Соркіна (Гродна)

НАВУЧАЛЬНЫЯ ЎСТАНОВЫ КАТАЛІЦКІХ ОРДЭНАЎ І БАЗЫЛЬЯН У МЯСТЭЧКАХ БЕЛАРУСІ (КАНЕЦ XVIII – ПЕРШАЯ ТРЭЦЬ XIX ст.)

В статье на примере местечек Беларуси конца XVIII – первой трети XIX в. показано, что учебные заведения католических орденов и базилиан являлись тем фактором, благодаря которому населенные пункты, в которых они размещались, становились центрами образования и науки. Прослеживается влияние училищ на повседневную жизнь населения местечек. Освещается политика российских властей в области образования в целом, и относительно монастырских униатских и католических учебных заведений в частности.

У канцы XVIII – першай палове XIX ст. мястэчкі займалі даволі значнае месца ў сістэме адукацыі ў Беларусі. Па асветніцка-адукацыйнаму патэнцыялу некаторыя з іх стаялі на ўзроўні ўезных гарадоў і нават пераўзыходзілі іх. Многія мястэчкі сталі вядомымі цэнтрамі адукацыі і навукі дзякуючы манастырскім уніяцкім і каталіцкім навучальным установам.

У канцы XVIII ст. на тэрыторыі Беларусі базыльяне, езуіты, дамініканцы, кармеліты і манахі іншых каталіцкіх ордэнаў мелі ў сваім распараджэнні 37 вучылішчаў [1, с. 94]. Рэформа асветы 1803 – 1804 гг. нязначна пахіснула пазіцыі святарства ў сістэме адукацыі: навучальныя ўстановы, што знаходзіліся на ўтрыманні каталіцкіх законаў і базыльян, не змянілі сваіх гаспадароў. Захаванне навучальных устаноў у руках каталіцкіх законаў, апрача “карысці для скарбу” падмацоўвалася жаданнем польска-літвінскіх патрыётаў на чале з Адамам Чартарыйскім узмацніць пазіцыі каталіцызму на далучаных да Расійскай імперыі землях. Як паказаў вопыт дзейнасці Камісіі Народнай Адукацыі, ці Адукацыйнай Камісіі (1773 – 1794 г.), супрацоўніцтва каталіцкага і уніяцкага святарства з асветнікамі пры кіруючай ролі апошніх магло прынесці добрыя вынікі. Аўтары праекта ўлічылі настроі мясцовага насельніцтва, найперш шляхты, якая ў новых палітычных умовах слушна глядзела на касцёл, як на аднаго з захавальнікаў традыцый былой Рэчы Паспалітай і давярала святарству [2].

Многія з навучальных устаноў каталіцкіх ордэнаў і базыльян размяшчаліся ў мястэчках. Напрыклад, езуіцкія вучылішчы знаходзіліся ў Чачэрку, Лазовічах, Расне; дамініканскія – у Бялынічах, Ушачах; канонікаў рэгулярных латэранскіх – у Азеранах; місіянерскія – у Асвеі, Лыскаве; піярскія – у Шчучыне, Лужках, Воранаве, Любяшове, Дуброўне; базыльянскія – у Жыровічах, Барунах, Беразвеччы, Талачыне і інш.

Аднымі з найбуйнейшых манастырскіх вучылішчаў з’яўляліся Талачынскае базыльянскае, Ушацкае і Забельскае дамініканскія. Па вучэбнаму курсу яны стаялі вышэй за пачатковыя вучылішчы. Талачынскае 5-класнае вучылішча ўзнікла ў 1790 г. з дазволу беларускага генерал-губернатара графа Чарнышова па просьбе мясцовай шляхты [3, с. 28]. У 1804 г. у ім было 6 выкладчыкаў і 135 вучняў [4, арк. 83]. Візітатар вучылішчаў Віцебскай і Магілёўскай губерняў Васіль Севяргін адзначаў высокі ўзровень выкладання ў базыльянскім вучылішчы ў Талачыне і рэкамендаваў яго настаўнікаў Віленскаму універсітэту, як «весьма прилежных и усердных». Вучылішча пакінула ў Севяргіна такое добрае ўражанне, што ён нават хадайнічаў аб аказанні яму матэрыяльнай дапамогі [3, с. 105].

У м.Ушач Віцебскай губерні ў 1791 г. было адкрыта 3-класнае (з 2-гадовым курсам навучання ў кожным класе) вучылішча. У 1804 г. у ім было 4 выкладчыкі і 98 вучняў. Забельскае дамініканскае вучылішча (пры дамініканскім кляштары ў фальварку Забелы каля м. Валынцы) было заснавана яшчэ ў 1716 г., у 1803 г. атрымала ступень уезнага, а ў 1809 г. – гімназіі. У 1804 г. у ім вучылася 57 чалавек, а ў 1825 г. – 150. Навучанне працягвалася 6 гадоў [4, арк. 79; 5, арк. 86]. Пры гэтай навучальнай установе існаваў школьны тэатр. Сярод вядомых педагогаў доктар філасофіі, аўтар падручніка па фізіцы Фелікс Цяцерскі, гісторык і мемуарыст Фаўстын Цяцерскі, беларускія і польскія драматургі, выкладчыкі рыторыкі і паэтыкі Каятан Марашэўскі і Міхал Цяцерскі. Тут вучыўся беларускі пісьменнік Арцём Вярыга-Дарэўскі [6].

Многія прыходскія вучылішчы (ніжэйшыя пачатковыя навучальныя ўстановы ў межах царкоўных праваслаўных прыходаў або каталіцкіх парафій) знаходзіліся на ўтрыманні манастыроў базыльянскага і розных каталіцкіх ордэнаў. Напрыклад, у м.Глуску Бабруйскага ўезда і м.Будслаў Вілейскага ўезда ўтрымлівалі прыходскія вучылішчы бернардзінцы, у м.Дунілавічы Вілейскага ўезда, м.Стоўбцы Мінскага ўезда, м.Ушачы Лепельскага ўезда, м.Зембін Барысаўскага ўезда – дамінікане, у м.Мядзель Вілейскага ўезда – кармеліты, у м.Асвея Дрысенскага ўезда – місіянеры, у м.Чарэя Сененскага ўезда, м.Казіміраўка Бабруйскага ўезда, м.Свержань Мінскага ўезда – базыльяне [4, арк. 121 – 126]. У Гродзенскай губерні базыльяне ўтрымлівалі пачатковыя школы ў Міры, Ружанах і Антопалі, піяры – у Зэльве, францысканцы – у Лапеніцы, бернардзінцы – у Ружанах [7, арк. 200 – 205, 260 – 261; 8, арк. 1 – 28].

Манастырскія вучылішчы абавязаны былі сваім існаваннем не толькі традыцыі (некаторыя з іх узніклі яшчэ ў XVI – XII стст.), але і маёмасці,

што назапасілі манастыры. Акрамя таго, значную матэрыяльную падтрымку аказвала каталіцкаму духавенству мясцовая шляхта і рускае дваранства. Напрыклад, у м. Асвея на сродкі графа Гільзена місіянеры ўтрымлівалі мужчынскае (23 вучні) і жаночае (13 вучаніц) прыходскія вучылішчы Графіня Чарнышова ў Чачэрску адкрыла на свае сродкі пачатковае вучылішча для сялян і передала яго езуітам [3, с. 49].

Мэтаю манастырскіх пачатковых школаў, як правіла, з'яўлялася падрыхтоўка навучэнцаў да паступлення ў старэйшыя класы сярэдніх манастырскіх навучальных устаноў. Так, у Асвейскай пачатковай школе рыхтавалі да працягвання вучобы ў Забельскім дамініканскім і Полацкім іезуіцкім калегіўмах. Вучыліся ў манастырскіх прыходскіх вучылішчах у большасці выпадкаў дзеці духавенства і шляхты. Былі і выключэнні. Так, у 1820 г. манахі-картэзіянцы ў Бярозе заснавалі прыходскае вучылішча «для обучения детей бедного состояния обоего пола не только из крестьян, живущих в местечке, но из бедной шляхты, кто пожелает». Манахі выдзелілі дом пад вучылішча, дровы для яго ацяплення, прызначылі настаўніку заробак у 45 рублёў серабром і харчовыя прыпасы. У першы год тут займаліся 30 хлопчыкаў і 20 дзяўчынак: «Дети сии в осени и зимою будут обучаться по-польски и по-российски моральности, читать и писать, арифметике, а при том девицы разных работ, на весну и лето будут отпускаться до своих родителей для нужных работ» [9, арк. 1].

Склад вучняў піярскага прыходскага вучылішча Зэльвы, паводле дадзеных за 1826/1827 г., быў наступным: «29 хлопцаў: 9 дваран, 14 сялян, 6 мяшчан-габрэяў» [10]. Здзіўляе наяўнасць сярод вучняў габрэяў: гэта вельмі рэдкі выпадак. Як вядома, сістэма адукацыі габрэяў у гэты час характарызавалася аўтаномнасцю, усе габрэйскія хлопчыкі наведвалі свае рэлігійныя школы – хедары.

Як паказваюць матэрыялы візітацыі школаў Мінскай губерні за 1819 г., пачатковая прыходская школа ў Капылі (утрымлівалася коштам прэлата Шантыра, які вызначыў для настаўніка заробак у 200 злотых польскіх, размяшчалася ў доме, які належыў да касцёла) мела вучняў рознага веравызнання: дзеці навакольных шляхецкіх засценкаў – каталікі, дзеці капыльскіх мяшчанаў – праваслаўныя. Візітатар Юзаф Твардоўскі быў здзіўлены наяўнасцю сярод вучняў татарына Аўгустына (Хусэйна) Байрашэўскага. Вучні з наваколля размяшчаліся па розных дамах мястэчка, кошты кватаравання складалі 1 руб. сер. на квартал, а разам з харчаваннем – 6 руб. сер. Некаторых вучняў прэлат размяшчаў па дамах, якія былі пад юрысдыкцыяй плябаніі, а гаспадароў за гэта вызваляў ад часткі чыншу. Верагодна, на вучылішча ўскладваліся абавязкі аказваць насельніцтву ветэрынарныя паслугі, бо візітатар адзначыў у сваёй

справаздачы, што настаўнік не ведае спосабаў прышчэпак супраць каровінай воспы [11, с. 342 – 343].

Згодна «Прадпісаннем арганізацыі вучылішчаў у акрузе Імператарскага Віленскага універсітэта», апублікаваным 20 жніўня 1804 г., ствараліся чатырохгадовыя ўезныя вучылішчы і сямігадовыя гімназіі. Гэтыя пераўтварэнні ў значнай ступені закранулі і сярэднія навучальныя ўстановы, што знаходзіліся ў мястэчках. У 1804 г. Жыровіцкае базыльянскае вучылішча было рэарганізавана ў гімназію. На вучэбны план уезных вучылішчаў пераводзіліся Барунскае базыльянскае, Шчучынскае піярскае, Беразвечскае базыльянскае, Лужацкае піярскае, Талачынскае базыльянскае, Ушацкае і Забельскае дамініканскія вучылішчы.

Вялікую ролю ў культурным жыцці Беларусі адыгрывала мястэчка Шчучын. У працы М.Балінскага і Т.Ліпінскага «Старажытная Польшча» Шчучын вызначаецца як значны цэнтр асветы, навукі і дабрачыннасці ў краі [12, с. 261]. Росквіт асветы і навукі ў Шчучыне быў звязаны з дзейнасцю тут калегіума піяраў, які належыў да найбольш значных у Беларусі. Ён быў заснаваны ў 1726 г. (па іншых звестках, у 1718 г.) [13]. У гэтым заключаецца вялікая заслуга перад Шчучынам Юзафовічаў-Глябіцкіх, якія напачатку эпохі Асветніцтва дальнабачна зразумелі асноўныя тэндэнцыі культурна-гістарычнага развіцця свайго часу і паклалі іх у падмурак росквіту Шчучына. У якасці культурна-асветніцкага і навуковага цэнтру ён пачаў уцягваць у арбіту свайго ўплыву вялікую тэрыторыю паміж Гродна і Лідай. Тэрмін навучання ў калегіуме быў разлічаны на 6 гадоў. Высокі ўзровень падрыхтоўкі гарантаваў моцны падбор выкладчыцкіх кадраў, багаты кніжны фонд: бібліятэка піяраў у пачатку XIX ст. налічвала 2751 кнігу. Акрамя таго, выкладчыкі і студэнты маглі карыстацца вялікай бібліятэкай Сцыпёнаў, а потым Друцкіх-Любецкіх. У 1776 г. Адукацыйная камісія адкрыла ў Шчучыне падакруговае вучылішча, яно таксама належыла піярам і было 3-класным. Пазней яно атрымала статус уезнага, было спачатку 4-класным, затым 6-класным. Школа мела фізічны кабінет, хімічную лабараторыю, геаметрычныя інструменты, тры глобусы, тэлескоп, атласы па старажытнай і сучаснай геаграфіі [14; 15, с. 46 – 47].

Са шчучынскімі піярскімі навучальнымі ўстановамі звязаны імёны такіх вядомых навукоўцаў XVIII – XIX ст., як гісторык-археограф Мацей Догель, філосаф Казімір Нарбут, філосаф, логік і псіхолаг Анёл Доўгірд, біёлаг Станіслаў Баніфацый Юндзіл, сусветна вядомы геолаг, біёлаг, фізік Ігнат Дамейка і інш. Дзейнасць піяраў у Шчучыне, такім чынам, цалкам змяніла ходу гісторыі мястэчка, пераўтварыўшы яго ў значны цэнтр навукі і асветы.

На ніве жаночай адукацыі ў Шчучыне актыўна працавалі сёстры міласэрнасці, колькасць вучаніц «шляхецкага стану» ў 1828 г. дасягнула 72.

Шчучынская піяры і сёстры міласэрнасці адыгралі важную ролю не толькі ў развіцці адукацыі, але і ў медыцынскай справе. Вядома, што пры шчучынскім піярскім калегіуме працавала адна са старэйшых у Беларусі аптэк, якая адкрылася ў 1773 г., а ў 1832 г. мела 821 найменне розных лекаў, бібліятэку ў 70 тамоў. У 1785 г. па ініцыятыве прафесара Станіслава Юндзіла быў заснаваны адзін з лепшых у Беларусі батанічных садоў, што дазволіла пашырыць асартымент прапанаваных насельніцтву лекаў. Сёстры міласэрнасці ўтрымлівалі шпіталь [15, с. 53 – 55].

Адной з лепшых навучальных установаў у Віленскай акрузе з'яўлялася ўезнае вучылішча ў м. Любяшоў Мінскай губерні (цяпер у Валынскай вобласці Украіны). Піярскі калегіум быў тут заснаваны яшчэ ў 1693 г. Адукацыйная камісія стварыла на яго базе падакруговую школу. У часы расійскай рэформы спачатку тут было 6-класнае ўезнае вучылішча з гімназічным курсам навучання, а з 1826 г. – 4-класнае. Любяшоўскае вучылішча мела вялікую бібліятэку, батанічны сад, лабараторыі, аптэку. Было скасаванае ў 1834 г. Сярод найбольш знакамітых выхаванцаў гэтай навучальнай установы вылучаецца імя Тадэвуша Касцюшкі [16, с. 415].

У Лыскаве з 1751 г. існавала школа каталіцкага закону місіянераў. У 1797 г. яна была пераўтворана ва ўезнае 6-класнае вучылішча. Гэта было адзіная на Беларусі сярэдняя навучальная ўстанова, якую ўтрымліваў гэты каталіцкі закон. Доўгі час ганаровым наглядчыкам Лыскаўскага вучылішча быў памешчык Біспінг, які падтрымліваў яго грашовымі субсідыямі. У Лыскаве ў розныя гады вучылася ад 75 (1805 г.) да 127 (1833 г.) чалавек. За 1804 г. захаваліся звесткі аб сацыяльным складзе навучэнцаў: тут вучыліся 80 дзяцей дваран, 2 – купцоў, 3 – мяшчан, 2 – духавенства, 1 – разначынцаў [7, арк. 201; 8, арк. 9 – 10]. У 1835 г. Лыскаўскае вучылішча апошні раз узгадваецца ў справаздачах.

Буйнейшым базыльянскім асяродкам на Беларусі з'яўляліся Жыровічы. Тут яшчэ ў 1631 г. базыльяне заснавалі школу, якая атрымала прывілей караля Аўгуста II ад 11 жніўня 1710 г. [7, арк. 204]. З гэтага часу ў мястэчку дзейнічалі ніжэйшая і філасофская базыльянскія школы, ператорваныя Адукацыйнай камісіяй у падакруговае вучылішча. У 1804 г. яно было рэарганізавана ў гімназію, але пазней ў справаздачах фігуруе як уезнае вучылішча. З 1826 г. яно зноў атрымала статус гімназіі [8, арк. 3 – 4]. У 1828 г. па ініцыятыве Іосіфа Сямашкі на яе аснове ў Жыровічах была заснаваная уніяцкая Літоўская духоўная семінарыя, якая пасля скасавання уніі стала праваслаўнай. У справаздачы аб духоўных вучылішчах Гродзенскай губерні за 1839 г. прыведзеныя звесткі аб

размешчаных у Жыровічах Літоўскай епархіяльнай семінарыі (8 выкладчыкаў, 141 навучэнец на казённым кошце, 65 – на ўласным) і ўезным прыходскім і дзячкоўскім вучылішчах (6 выкладчыкаў, 58 навучэнцаў на казённым кошце, 103 – на ўласным) [17, арк. 65]. У 1845 г. семінарыя была пераведзеная ў Вільню, а ў Жыровічах дзейнічала духоўнае вучылішча (у 1858 г. – 16 выкладчыкаў, 130 навучэнцаў) [18, с. 229, 254.]. Адзначым, што з-за вялікай колькасці навучэнцаў не ўсе з іх маглі размясціцца непасрэдна ў памяшканнях вучылішча, частка здымала кватэры ў мястэчку [19, арк. 15].

Адным з буйнейшых базыльянскіх цэнтраў на Беларусі ў XVII – першай трэці XIX ст. з'яўлялася і мястэчка Баруны Ашмянскага ўезда. Барунскае вучылішча, падакруговае ў часы дзейнасці Адукацыйнай камісіі, уезнае ў першай трэці XIX ст., праіснавала да 1831 г. Тут займалася ад 140 да 200 юнакоў, найперш сыноў шляхты з Ашмянскага і суседняга ўездаў. Вучні жылі ў дамах мяшчан і знаходзіліся пад наглядам гувернёраў. Школа размяшчалася ў асобным будынку, мела бібліятэку (папаўнялася выданнямі Віленскіх прыватных друкарняў і кнігарняў Юзафа Завадскага і Францішка Марыца), матэматычныя інструменты і 6 прафесараў: лаціны, арыфметыкі, красамоўства, гісторыі, фізікі і матэматыкі, якія штодня па чарзе выкладалі свае прадметы ва ўсіх класах. Вучылі таксама геаграфіі, батаніцы, праву, эканоміцы, гісторыі святога пісання, сельскай гаспадарцы, французскай, нямецкай, а з 1800 г. – расійскай мове. Кожны вучэбны год завяршаўся публічнымі экзаменамі. Барунская базыльянская школа адыграла важную ролю ў развіцці асветы і праславілася сваімі выхаванцамі, якія пакінулі след ў навуцы, культуры, грамадскім жыцці Беларусі, Літвы і Польшчы (матэматык, прафесар Віленскага універсітэта Антоні Вырвіч, пісьменнік, філосаф Ігнат Ходзька, гісторык, публіцыст Леанард Ходзька, паэт, перакладчык, публіцыст Антон Адынец, паэт, перакладчык Юльян Корсак і інш.) [20, с. 25 – 33; 21, с. 111].

Значныя змены ў сістэме адукацыі краю выклікала паўстанне 1830 – 1831 гг. Пасля ліквідацыі Віленскага ўніверсітэта і яго вучэбнай акругі (1832 г.) навучальныя ўстановы Віленскай, Гродзенскай і Мінскай губерняў увайшлі ў склад Беларускай вучэбнай акругі (да 1850 г.). Пачалася рэформа навучальных установаў згодна статуту 1828 г., які даволі рэзка праводзіў саслоўны прынцып у адукацыі. Ліквідавалася пераемнасць вучэбных планаў прыходскага і ўезнага вучылішчаў і гімназіі. З вучэбных планаў былі знятыя амаль усе прыродазнаўчыя і палітычныя дысцыпліны.

У пачатку 30-х гг. XIX ст. былі ліквідаваныя манастырскія уніяцкія і каталіцкія вучылішчы. Напрыклад, 6 лістапада 1831 г. было зачыненае

вучылішча базыльян у Барунах, у яго будынку была размешчана малая ўезная семінарыя для 20-ці сыноў уніяцкага духавенства. 1 мая 1832 г. закрылі піярскае вучылішча ў Лужках. Дамініканскае ўезнае вучылішча ў м. Ушачы было перанесенае ў г. Лепель. Ліквідаваліся прыходскія вучылішчы дамініканаў у Бялынічах і Шклове. За ўдзел манахаў у паўстанні былі закрытыя кляштар картэзіянцаў і школа пры ім ў Бярозе-Картузскай. Перасталі існаваць уезныя вучылішчы базыльян у Жыровічах і піяраў у Шчучыне, разам з кляштарам [22]. У снежні 1833 г. царскія ўлады ўзяліся за шчучынскую жаночую школу сясцёр міласэрнасці: манашак прымусілі даць падпіску не вучыць дзяўчынак рукадзеллю. Царскія чыноўнікі спадзяваліся такім чынам падарваць цікавасць дробнай шляхты да жаночай адукацыі. У 1842 г. да дзяржавы адышоў шпіталь сясцёр міласэрнасці, у выніку чаго ён прыйшоў у заняпад. У 1843 г. жаночая школа ў Шчучыне была зачыненая, а Ф.Друцкі-Дюбецкі насуперак жаданню манашак «выкупіў» іх фальварак Мажалёўцы-Мацейкаўцы. Сёстры выказалі нежаночую ўпартасць. Амаль без сродкаў да існавання яны засталіся ў мястэчку і працягвалі патаемна вучыць дзяўчынак [15, с. 106 – 107]. Царскія ўлады, такім чынам, свядома разбуралі тую інфраструктуру, якая склалася да канца XVIII ст.

Ліквідацыя манастырскіх каталіцкіх вучылішчаў і значнае аслабленне ўплыву каталіцкага духавенства на выхаванне юнацтва ў агульнаадукацыйных школах суправаджалася стварэннем рускай свецкай школы, якая ў другой чвэрці XIX ст. стала пануючай ў Беларусі. Гэты працэс ахапіў, безумоўна, і мястэчкі. Так, архіўныя крыніцы сведчаць, што «вслед за закрытием бывшего пиарского духовного училища в м. Щучин положено открыть светское двухклассное училище по методу Ланкастера» [23, арк.1]. Шчучынскае рускае вучылішча пачало працу толькі напрыканцы 1830-х гг., узроўню піярскай школы яно не дасягнула.

У выцясняемых са сферы адукацыі базыльянскіх колах каля 1833 г. узнік праект адкрыцця ў мястэчках і вялікіх вёсках для дзяцей мяшчан і сялян сеткі парафіяльных школаў, якія б навучылі іх чытаць, пісаць, лічыць, маляваць, далі веды па расійскай мове і геаграфіі з элементамі краязнаўства, св. гісторыі і катэхізісу, сельскай гаспадарцы і агародніцтву і дапамаглі б ім «з найбольшым пажыткам займацца абавязкамі свайго стану» [21, с. 102]. Але добрым намерам уніяцкай царквы ахапіць ніжэйшыя слаі адукацыяй, прыстасаванай да іх патрэбаў, даць асвету народу, не суджана было здзейсніцца. Гэтыя праекты былі рэалізаваны пазней у праваслаўным асяроддзі.

Шмат пачатковых школаў было арганізавана ў мястэчках пры праваслаўных цэрквах на працягу канца 30-х – 40-х гг. XIX ст. Так, пры цэрквах у мястэчках Магілёўскай епархіі з 1837 па 1849 гг. было створана

35 вучылішчаў: тры ў м. Шклоў, па аднаму ў мястэчках Чачэрск, Касцюковічы, Расна, Крычаў, Кадзін, Насовічы, Любавічы, Хоцімск, Чарэя, Прапойск, Горкі, Бялынічы, Гомель і інш. [24].

Былі факты ігнаравання мясцовым насельніцтвам пачатковых школаў пры праваслаўных прыходах па прычыне русіфікатарскіх мэтаў, якія ўскладваліся на гэтыя навучальныя ўстановы. Напрыклад, восенню 1862 г. канфлікт на гэтай глебе ўзнік паміж настаўнікам народнага вучылішча святаром Хамічэўскім і валасным праўленнем у Скідзелі. Хамічэўскі скардзіўся папячыцелю Віленскай навучальнай акругі, што мясцовае валасное праўленне не аказвае садзеяння ў адкрыцці вучылішча: «Крестьяне здешней местности, особенно живущие в м. Скиделе и ближних деревнях, еще слишком пропитаны польским духом, так что не считают большим для себя благодеянием заведенное здесь училище, когда в нем не учат польскому языку, а потому в следующем учебном году еще нельзя надеяться, чтобы они согласились нанять дом под училище и отапливать его за свой счет. (…) Мне гораздо легче было бы действовать на народ и доказывать ему пользу обучения русской грамоте и в духе православном, если бы мировые посредники, волостные писари не были католики или псевдо-православные, каков местный старшина Мозолевский, и если бы дела в волостных управлениях производились не на польском, а на русском языке». Рэакцыяй на гэты рапарт Хамічэўскага было звальненне старшыны Скідзельскай воласці Мазалеўскага як «неблагонадежного» [25].

Такім чынам, прыведзеныя матэрыялы паказваюць, што наяўнасць у шэрагу мястэчак (Шчучын, Жыровічы, Лыскова, Лужкі, Беразвечча, Валынцы, Ушач, Талачын і інш.) манастырскіх уніяцкіх і каталіцкіх навучальных устаноў паспрыяла ператварэнню іх у значныя асветніцкія цэнтры.

Вучылішчы, што знаходзіліся ў мястэчках, не былі вонкавай з’явай, яны ўплывалі на паўсядзённае жыццё іх жыхароў. Гэтаму, па-першае, спрыяла сама эпоха Асветніцтва, калі навучальныя ўстановы рабіліся больш адкрытымі і мацней уцягнутымі ў гаспадарчае, сацыяльнае і культурнае развіццё тых населеных пунктаў, дзе яны размяшчаліся. Па-другое, уплыў навучальных устаноў на паўсядзённасць мястэчак вызначалі канкрэтныя людзі (уладальнікі мястэчак, манахі, святары, настаўнікі), якія клапаціліся аб развіцці школьнай справы. Асобным кірункам узаемадачынення навучальных устаноў з мясцовым насельніцтвам з’яўлялася справа ахвяравання на асвету капіталаў і іншыя формы іх падтрымкі заможнымі прадстаўнікамі мясцовага грамадства, духавенствам.

Навучальныя ўстановы акрамя непасрэдна адукацыйнай выконвалі і іншыя важныя функцыі. На іх ускладвалася ажыццяўленне пэўных мерапрыемстваў па ахове здароўя, як уласных выхаванцаў, так і па магчымасці мясцовага насельніцтва. Пры некаторых з іх дзейнічалі батанічныя сады, аптэкі. Захаваліся сведчанні аказання настаўнікамі некаторых местачковых вучылішчаў ветэрынарных паслуг. Адчувалася дзейнасць навучальных установаў у непасрэдным эканамічным жыцці мястэчак. Навучэнцы ды настаўнікі папаўнялі местачковае насельніцтва і стваралі для мястэчка дадатковы рынак тавараў і паслуг.

Навучальныя ўстановы мястэчак, іх выкладчыкі і навучэнцы зведалі на сабе ўсе павароты адукацыйнай палітыкі царызму разглядаемага часу. Да сярэдзіны 20-х гадоў XIX ст. у сувязі з ліберальным стаўленнем расійскіх уладаў да мясцовай шляхты асвета амаль цалкам была аддадзеная ў рукі патрыётаў Рэчы Паспалітай на чале з Адамам Чартарыйскім. Школа займала значнае месца ў іх планах як сродак выхавання новых змагароў за аднаўленне Рэчы Паспалітай. Пасля следства і суда над філарэтамі і філаматамі пачынаецца русіфікацыя адукацыі, якая ўзмацнілася пасля падаўлення паўстання 1830 – 1831 гадоў. Адбывалася разбурэнне культурнай інфраструктуры, якая склалася да канца XVIII ст. Што датычыць беларускай мовы, то яна, як і раней, не дапускалася ў школу. Такім чынам, узнікненне беларускай школы было немагчымым. Не ўсведамляла такой неабходнасці і насельніцтва. Рух за беларускую школу ў Беларусі, у тым ліку і ў мястэчках, разгарнуўся толькі ў пачатку XX ст.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі. – Мінск, 1968.
2. Куль-Сяльверстава, С.Я. Беларусь на мяжы стагоддзяў і культур: Фармаванне культуры Новага часу на беларускіх землях (другая палова XVIII – 1820-я гады) / С.Я. Куль-Сяльверстава. – Мінск, 2000.
3. Белецкий, А. Исторический обзор деятельности Виленского учебного округа за первый период его существования. 1803 – 1832. / А.Белецкий. – Ч. 1 – Отдел 3. – Вильно, 1906.
4. РДГА. – Ф. 733. – Воп. 95. – Адз.зах. 380.
5. НГАБ. – Ф. 2507. – Воп. 1. – Адз.зах. 1.
6. Мальдзіс, А. Забельскі дамініканскі калегіум / А.Мальдзіс // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. – Т. 3. – Мінск, 1996. – С. 391.
7. РДГА. – Ф. 733. – Воп. 62. – Адз. зах. 389.
8. ДГА Літвы. – Ф. 567. – Воп. 2. – Адз. зах. 1878.
9. НГАБ у Гродна. – Ф. 1. – Воп. 1. – Адз. зах. 2197.
10. ДГА Літвы. – Ф. 567. – Воп. 2. – Адз. зах. 1878.
11. Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce. – T. X. – Kraków, 1904.
12. Baliński, M., Lipiński, T. Starożytna Polska pod względem historycznym, geograficznym i statystycznym / M.Baliński, T.Lipiński. – T. III. – Warszawa, 1846.

13. Łukaszewicz, I. Historya szkół w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim / I.Łukaszewicz. – T. 4. – Poznań, 1851. – S. 241; Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. – Т. 6. – Кніга ІІ. – Мінск, 2003. – С. 242.
14. Крень, И.П. Щучин: историко-экономический очерк / И.П. Крень, Я.Н. Мараш. – Минск, 1989. – С. 8; Сборник материалов для истории просвещения в России… – Т. 1. – СПб., 1893. – С. 250; РДГА. – Ф. 733. – Воп. 62. – Адз. зах. 389. – Арк. 205.
15. Данскіх, С.У. Наш Шчучын / С.У.Данскіх. – Гродна, 2001.
16. Самусік, А.Ф. Любяшоўскі піярскі калегіум / А.Ф.Самусік // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. – Т. 4. – Мінск, 1997.
17. НГАБ у Гродне. – Ф. 1. – Воп. 20. – Адз. зах. 4.
18. Бобровский, П. Материалы для географии и статистики России. Гродненская губерния / П.Бобровский. – Ч. 2. Приложения. – СПб., 1863.
19. НГАБ у Гродне. – Ф. 1. – Воп. 28. – Адз. зах. 708.
20. Палуцкая, С.В. Барунская базыльянская школа і яе выхаванцы / С.В.Палуцкая // Матэрыялы навукова-практычнай краязнаўчай канферэнцыі, прысвечанай Ашмяншчыне. – Гродна-Ашмяны, 1995.
21. Марозава, С.В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596 – 1839 гады) / С.В.Марозава. – Гродна, ГрДУ, 2001.
22. Beauvois D. Szkolnictwo polskie na ziemiach Litewsko-Ruskich. 1803 – 1832. – T. 2. – Rzym–Lublin, 1991. – S. 430; НГАБ. – Ф. 3157. – Воп.1. – Адз. зах. 70. – Арк. 33.
23. НГАБ у Гродне. – Ф. 1. – Воп. 27. – Адз. зах. 375.
24. НГАБ. – Ф. 2254. – Воп. 1. – Адз. зах. 75. – Арк. 5 – 76.
25. НГАБ у Гродне. – Ф. 1. – Воп. 27. – Адз. зах. 1637. – Арк. 9 – 11.

Соркіна Іна Валер'еўна – кандыдат гістарычных навук, дацэнт, Гродзенскі дзяржаўны універсітэт імя Янкі Купалы. Сфера навуковых інтарэсаў – убраністыка, мястэчкі Беларусі.

УДК 27-534.5(476)

Т.Г. Мдивани (Минск)

МУЗЫКА И ПРАВОСЛАВНЫЕ ПЕСНОПЕНИЯ: К ВОПРОСУ О ТЕРМИНОЛОГИИ

В статье затрагивается проблема соотношения церковного песнопения и традиционного понятия о музыке как виде искусства. Возрождение православной певческой культуры в XIX веке не утратило актуальности и в постсоветском обществе. Главный акцент сделан на вопросе терминологии.

Никакая передача знаний, никакое общение между собой в любой области не может осуществляться при отсутствии профессионального языка, или терминологического аппарата. Музыкальная терминология, относящаяся к области академической музыки и к песнопениям православной церкви, исключительно разнообразна. Но, как справедливо

заметил доктор искусствоведения, профессор Московской консерватории В. Медушевский, «…великое множество трудов написано о музыке <…>, а главный вопрос <…> обходим стороной – вопрос об отношениях между музыкой церковной и светской» [1, с. 160]. Мы же сейчас поставим вопрос о соотношении понятий «музыкальное произведение» и «православное песнопение», «музыка» и «богослужебное пение». История теоретических воззрений на этот вопрос, как и череда мнений достаточно освещены Густовой Л. А. в кандидатской диссертации «Музыкально-певческое искусство православной церкви в Беларуси». Однако вопрос этот по-прежнему актуален, поскольку разночтения не устранены.

Что составляет объем понятия «музыка», каковы его границы? В самом общем плане это:

- Вид искусства, куда входит композиторское творчество и музицирование, или исполнительство – игра на разных инструментах и вокализирование (профессиональное и любительское);
- Музыкальное произведение, созданное композитором;
- Народная музыка.

Что касается православных песнопений, то они имеют музыкальную составляющую, но являются ли музыкой?[1] Как пишет регент В. Мартынов, богослужебное пение «само по себе есть божественный чин и порядок» [2, с. 6], что определяет смысл и стилистику православных песнопений. Последние есть распевание богослужебных текстов, где главенствующее значение принадлежит Слову, подчиняющему себе мелос, мелодическое начало.

К настоящему времени сложились **три точки зрения** по вопросу соотношения заявленных понятий. **Первая** гласит о различии православных песнопений и музыки. Процитируем важнейшие мнения:

Вознесенский И.: «…распределение церковных песнопений ясно должно указывать пределы их мелодий, выступая за которые они теряют существенные свойства церковности и принимают чуждые им элементы светской музыки» [3, с. 16];

[1] Богослужебное пение и православные песнопения, начиная с Шестого Вселенского Собора (VII в.), в строгом значении музыкой не являлись. Они противопоставлялись ей и по своему внутреннему смыслу, и по происхождению, и по своим причинам, целям, условиям существования, средствам выражения. Богослужебное пение – это не простое пение, а пение во имя служения Богу. Это означает исполнение Его воли, что проявляется в следовании установленному Им порядку, или чину (по В. Мартынову).

Николаев Б., протоиерей: «Если церковное пение как музыкальное искусство выражает чувства и настроения церковного сообщества в целом, то почему оно не может отражать субъективных настроений художника-композитора, особенно тогда, когда эти настроения отвечают вкусам какой-то части этого общества?… Вот вам и протестантский персонализм: сколько верующих, столько и религий. Наконец, если церковное пение есть музыкальное искусство, то оно не должно отставать от жизни… Отсюда и джазовая музыка при богослужении, и реквием, и литургическая драма. Все это чуждо нашей Православной Церкви» [4, с. 12];

Мартынов В.: «К древнерусскому богослужебному пению надо относится не столько как к объекту изучения, сколько как к средству спасения» (Цит. изд., с. 19). Это мнение поддерживается И. Гарднером [5, с. 557 – 578].

Медушевский В.: «Они (*различия – Т.М.)* столь велики, что наш крупнейший композитор и авторитет в этом вопросе В. И. Мартынов рекомендует развести <…> понятия даже терминологически, говоря, с одной стороны, о богослужебном пении, а с другой – о музыке, и ни в коем случае не называя первое «музыкой Церкви» [1, с. 160].

Вторая точка зрения выражается в применении слова «музыка» как к светской музыке, так и к православным песнопениям и богослужебному пению, имея в виду и мелодический аспект распевания текстов, и музыкальный жанр. Назовем некоторые источники:

- Статьи «Музыка» и «Церковная музыка» в «Музыкальной энциклопедии», состоящей из 6 томов (М.: Советская энциклопедия, 1973 – 1982);
- Раздел «Русская духовная музыка XX века» в книге «История современной отечественной музыки», вып. 3 (М., 2001);
- Статья «О современном состоянии церковного пения» М. Асмуса, а также высказывания Н. Герасимовой-Персидской и др.

Эта точка зрения имеет следующую аргументацию: «Именно в братских школах, – пишет Е. Николаева, – рождалось то новое для Руси понимание богослужебного пения, как особого рода музыки…» [6, с. 145]. Речь идет о внедрении в XVII веке в православные песнопения западноевропейского аккордового склада изложения. М. Бражников считал, что почин был положен Н. Дилецким, чей труд «Идея грамматики мусикийской» свидетельствовал «об окончательном переходе русского певческого искусства в новый мир гармонического многоголосия» [7, с. 412]. Мартынов В. И., будучи адептом разделительной концепции,

говорит в этом случае о гибриде музыки и богослужебного пения, о «духовном компромиссе» (Цит. изд., с. 175).

Существует и **третья точка зрения**, связанная с использованием в теории и практике церковного пения терминологии (мажор, минор, тональность, проходящие хроматические звуки и т.д.), сложившейся в европейской теории музыки. Между тем известно, что в основе православных песнопений лежит гласовая, а не тонально-гармоническая система. Вот, что писал по этому поводу выдающийся ученый XX века Ю. Н. Холопов: «Древнерусские гласы – одна из великих ладовых систем, сравнимая по важности с другими великими ладовыми массивами – древнегреческой и западной грегорианикой. Поразительно, однако, что до сих пор нет ладовой теории древнерусской монодии, несмотря на ценные разработки ряда ученых. Мы хорошо знаем, например, в каком ладу та или иная грегорианская мелодия, есть твердые надежные критерии однозначного определения лада в каждом конкретном случае. Но что за лады в <…> древнерусских мелодиях, мы не знаем; неизвестно, сколько их, как их надо именовать, каковы их признаки; мы не знаем, тождественны ли лады гласам или нет. Для создания полной картины необходимы дальнейшие исследования…» [8, с. 177]. Об этом он писал в 1988 году, посвятив теме целый параграф своего трактата. Тем самым был заложен теоретический фундамент для изучения обиходных ладов как основы православных песнопений.

Наконец, есть разночтения и в манере пения, и в репертуаре. В православном храме можно услышать и уста́вное пение, и новые песнопения, и гармонизации, создаваемые на потребу. И хотя этот вопрос прямо не относится к заявленной теме, но он является косвенной характеристикой общего состояния православной певческой культуры на современном этапе.

Думается, что разные точки зрения, изложенные здесь, являются результатом сложившейся в течение десятилетий исторической ситуацией на территории бывшего СССР. Нынешнее же положение вещей чем-то напоминает конец XIX века, когда остро встал вопрос о восстановлении истинной православной певческой культуры. Так, например, П. Чайковский писал, что «нужен мессия, который бы пошел по новому пути, а новый путь заключается в возвращении к седой старине». А. Кастальский же нашел выход в создании специального «Практического руководства к выразительному пению стихир».

Таким образом, затронутый здесь вопрос о разночтениях в терминологии требует обстоятельного и серьезного изучения, ибо

неточность употребления терминов вносит путаницу не только в понимание важнейшего пласта культуры, но и в постижение истин православного жития. Поэтому для решения обозначенных вопросов необходимы, думается, не только семинары, совещания и встречи для их обсуждения, но и создание специальной рабочей группы для универсализации терминологического аппарата и выработки объединяющих принципов по исполнению православных песнопений.

Список источников и литературы

1. Медушевский, В. В. Внемлите ангельскому пению / В. В. Медушевский. – Минск: Православное братство во имя Архистратига Михаила, 2000.
2. Мартынов, В.И. История богослужебного пения / В.И.Мартынов. – Сергиев Посад, 1994.
3. Вознесенский, И. О церковном пении православной греко-российской церкви / И. Вознесенский. – Изд. 2-е. – Рига, 1890.
4. Николаев, Б., протоиерей. Знаменный распев и крюковая нотация как основа русского православного церковного пения / Б.Николаев. – Иосифо-Волоцкий монастырь, 1995.
5. Гарднер, И.А. Богослужебное пение в Русской православной церкви. Сущность. Система. История / И. А. Гарднер. – Сергиев Посад, 1998.
6. Николаева, Е. В. История музыкального образования. Древняя Русь. Конец X – середина XVII столетия / Е. В. Николаева. – М.: Владос, 2003.
7. Бражников, М. В. Древнерусская теория музыки / М.В.Бражников. – Л.: Музыка, 1972.
8. Холопов, Ю.Н.Гармония. Теоретический курс / Ю.Холопов. – М.: Музыка, 1988.

Мдивани Татьяна Герасимовна – доктор искусствоведения, ведущий научный сотрудник Института искусствоведения, этнографии и фольклора имени К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси.

УДК 37.01(476):17

В.С. Болбас (Мазыр)

ХРЫСЦІЯНСКАЯ ЭТЫКА ЯК НАЙВАЖНЕЙШАЯ КРЫНІЦА ФАРМІРАВАННЯ ЭТЫКА-ПЕДАГАГІЧНАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ

В статье анализируется взаимосвязь и взаимовлияние религии и морали как двух значимых пластов духовной культуры. Рассматриваются исторические и социальные условия распространения христианской этики и христианских идей в белорусском обществе. Определяются духовные принципы, заложенные в основу этико-педагогической мысли Беларуси.

Рэлігія і мараль утвараюць два магутныя пласты духоўнай культуры. Маральны патэнцыял хрысціянства з яго верай у перамогу дабра і справядлівасці сфарміраваў многія правілы і нормы зямнога суіснавання людзей. Пачынаючы з глыбокай старажытнасці, хрысціянская этыка выпрацоўвала маральныя каштоўнасці, якія вызначалі шматлікія бакі жыцця, у тым ліку і пытанні выхавання.

У язычніцкі перыяд ва ўсходніх славян існавала пэўная сістэма правіл супольнага жыцця, якая насіла прадпісальны характар і была цесна звязана з абраднасцю, з шанаваннем звышнатуральных сіл. Практычна для ўсіх і кожнага былі ўстаноўлены досыць строгія рамкі паводзін шляхам разнастайных табу і забарон. Ужо ў гэты час нашымі продкамі выпрацоўваюцца адпаведныя формы паводзін, у межах якіх індывід мог рабіць самастойныя ўчынкі, але з досыць падрабязнай рэгламентацыяй сваіх дзеянняў. Падобныя прадпісанні ўтваралі, як іх цяпер называюць, першасныя асновы маральнасці. Сярод найважнейшых з іх – забарона забойстваў, шанаванне багоў, бацькоў, старэйшых, захаванне традыцый і г.д. На многія з іх абапіраецца і хрысціянская этыка. Менавіта апора на каштоўнасці духоўнай культуры народа дапамагла хрысціянству ў асноўным негвалтоўна распаўсюдзіцца на ўсходнеславянскіх землях. Усё гэта дае падставы сцвярджаць, што пісьменнасць, летапісанне, асвета і педагагічная думка ўсходніх славян маюць сваю ўласную аснову, а хрысціянства надало істотны дынамізм развіццю гэтых працэсаў і прынесла з сабой новыя элементы, якія прыжыліся дзякуючы адпаведнаму ўзроўню развіцця матэрыяльнай і духоўнай культуры нашых продкаў.

Поспех распаўсюджвання хрысціянскіх ідэй на беларускіх землях быў настолькі значным, што ўжо ў XII ст. тут з'яўляюцца такія магутныя духоўныя постаці, як Еўфрасіння Полацкая, Кірыл Тураўскі, Клімент Смаляціч і інш. Іх уплыў на развіццё айчынных ідэй маральна-духоўнага выхавання быў выключны. Увогуле нельга не пагадзіцца з думкай, што само хрысціянства як аснова сярэдневяковага светапогляду і ідэалогіі «было па сваёй сутнасці менавіта "педагагічным" рухам, пэўнай маральна-рэлігійнай школай чалавецтва» [1, с. 233].

У адрозненні ад язычніцкай рэлігіі, якая ў аснове была натуралістычнай, хрысціянства ўзнікла як рэлігія чалавека. У падмурак светапоглядных уяўленняў хрысціянства быў пакладзены прынцып духоўна-маральнай каштоўнасці чалавека і пастаянная скіраванасць да агульнага дабра. Два вымярэнні чалавека (душа і цела) дапаўняюцца трэцім – «дух» (духоўнасць) – прыналежнасць да боскага праз веру. Згодна з хрысціянскім веравучэннем падмуркам грамадскага ўладкавання

павінна стаць высокамаральнае жыццё. Дамінантай паводзін чалавека, мэтай яго выхавання з'яўляецца маральнасць.

На думку У.М. Конана, менавіта ў перыяд ранняга хрысціянства тэарэтычна афармляюцца наступныя прынцыпы ўладкавання грамадскага супольнага жыцця: «а) усведамленне духоўнай свабоды як істотнай якасці чалавека, што адрознівае яго ад усіх іншых форм зямнога жыцця; б) апеляцыя да маральнай прыроды чалавека, да яго сумлення як вышэйшаму крытэрыю адносін паміж людзьмі; в) выпрацоўка паняцця чалавека як вышэйшай каштоўнасці, якая не залежыць ад яго нацыянальнай і сацыяльнай прыналежнасці» [2, с. 7].

Паводле хрысціянскіх уяўленняў чалавек ад нараджэння нясе на сабе цяжар першароднага граха, але ў яго ёсць адзіны шлях да ўратавання – маральнае ўдасканаленне. Важнейшым зыходным пунктам хрысціянскай этыкі з'яўляецца сцвярджэнне, што кожны чалавек можа радыкальна «змяніць сваю сутнасць». Зыходзячы з таго, што кожны індывід мае магчымасць не толькі выправіць дрэннае, а і палепшыць прыродна добрае, маральна-этычныя ідэі напаўняюцца духам аптымізму.

Асноўная мэта хрысціянскай этыкі – дасягненне ўсеагульнага дабра – магла ажыццявіцца толькі праз дабрачыннасць. Была распрацавана сістэма маральна-духоўных каштоўнасцей і Богачалавек вылучаўся ў якасці яе ўвасаблення. Дзякуючы такой арыентацыі на маральны абсалют, які натуральна ўспрымаецца чалавецтвам, хрысціянская этыка самым рашучым чынам уплывала на фарміраванне ідэй маральнага выхавання ў грамадстве. У яе ўяўленні быць чалавекам – гэта значыць жыць па запаветам Ісуса Хрыста. Праблема выхавання дабра ці скіравання выхаванцаў да дабра становіцца галоўнай і асноўнай праблемай выхавання наогул.

Важна адзначыць, што ў адрозненні ад язычніцкага перыяду, калі паняцце дабра, маральнасці цалкам і поўнасцю вызначалася інтарэсамі канкрэтнай людской супольнасці, хрысціянская этыка акцэнтуе ўвагу на ўзвышэнні кожнага чалавека. Маральныя запаветы хрысціянства звернуты, перш за ўсё, да ўнутранага свету індывіда, да яго сумлення. Нават абмежавальны характар маральных норм уяўляе сабой, у першую чаргу, устанаўленне межаў уласных дум, помыслаў дзеянняў і ўчынкаў. Адносіны да іншых – гэта перш-наперш адносіны да самога сябе.

Хрысціянская любоў аб'яўляла поўную забарону на помсту, якая ўладарыла ў язычніцтве. Нават злыя думкі лічыліся грахоўнымі. Гэта быў прынцыпова новы падыход у арганізацыі супольнага жыцця і грамадскіх адносін. З любві выводзяцца такія якасці, як пакорлівасць, непраціўленне злу гвалтам, добразычлівасць, міласцівасць, гасціннасць і інш. Больш таго, чалавечыя якасці, якія грунтуюцца на любві, істотна адрозніваюцца

ад іншых, нават знешне падобных. Так, даследчыкі падкрэсліваюць, што трэба бачыць розніцу «паміж пакорлівасцю дзеля любві і пакорлівасцю дзеля ўласнага выратавання» [3, с. 20]. Пакорлівасць многімі трактуецца як праява баязлівасці, нерашучасці, бяздзейнасці. Але гэта зусім не так. На час свайго зараджэння хрысціянства мела на мэце радыкальна змяніць існаваўшую рэчаіснасць. Хрысціянскае веравучэнне заклікала да цярпення не дзеля таго, каб прыстасавацца да несправядлівасці, не дзеля таго, каб схіліцца перад злом, а каб «сваёй пакорлівасцю ўтаймаваць сканцэнтраванае па хрысціянскіх паняццях у чалавечай гордасці сусветнае зло, перамагчы яго маральна, духоўна» [3, с. 29]. Любоў бачылася галоўным інструментам ачышчэння грамадства ад злосці і нянавісці.

Хрысціянская этыка прапануе новае разуменне справядлівасці, якая павінна ляжаць у аснове грамадскіх адносін. У дахрысціянскай рэлігіі паняцце справядлівасці ўключала ў сябе прынцып эквівалентнасці дзеяння і дзеяння ў адказ, іншымі словамі, справядлівасць мела месца тады, калі за дабро плацяць раўназначным дабром, за зло – злом. Новая мараль будавалася на прынцыпова новых падыходах. Высокамаральны чалавек павінен рабіць дабро без усялякай думкі пра нейкую адплату за гэта.

Арыентацыя на новыя маральна-духоўныя каштоўнасці абумовіла рашучую змену мэтаў выхавання. У адрозненні ад выхаваўчых мэтаў іншых ідэалагічных плыняў і натуралістычнай этыкі, якія імкнуліся ўдасканаліць чалавека ў межах яго ўласных магчымасцей і здольнасцей, хрысціянства ставіць задачу радыкальна змяніць саму чалавечую сутнасць. Такія ўстаноўкі хрысціянскай этыкі стваралі маральны ідэал і для тых, хто імкнецца да яго цалкам, і для тых, хто хоча пазбавіцца ад асобных заганаў і набыць тыя або іншыя дабрачыннасці. З пункту гледжання хрысціянскай маралі чалавек з'яўляецца вобразам божым, а ў якасці маральнага ідэала выступае Ісус Хрыстос. Трэба прызнаць, што ідэал хрысціянства на многія стагоддзі вызначыў маральны ідэал педагагічнай думкі многіх народаў, у тым ліку і беларускага. Наогул хрысціянства дало пачатак усталяванню універсалізму маральных патрабаванняў на аснове ўласнай дактрыны, што істотна адбілася на развіцці тэорый маральнага выхавання. Па сутнасці фарміравалася новая мараль, ядром якой з'яўлялася духоўна-маральная самакаштоўнасць чалавека і ідэя агульнага дабра, як перадумова існавання грамадства і яднання людзей. Дабро і абавязак утваралі падмурак змястоўнага напаўнення тэорыі і практыкі маральнага выхавання.

Найважнейшай асаблівасцю хрысціянскага выхавання быў яго наднацыянальны, агульначалавечы характар. Практычна ўпершыню ў

гісторыі чалавецтва ставіліся аднолькавыя задачы маральнага ўдасканальвання абодвух палоў – мужчынскага і жаночага. Хрысціянства дало ступень святасці шлюбу, сям'я становіцца найважнейшай сацыяльнай ячэйкай грамадства. У адрозненні ад ветхазаветнай сям'і, дзе панаваў суровы патрыярхат з неабмежаванай уладай гаспадара, хрысціянская будуецца на падмурку любві, узаемнай дапамогі, адноснай роўнасці і свабоды ўсіх членаў сям'і. Значна ўзрастае роля сям'і ў выхаванні дзяцей. Прынцыпова новае становішча ў гэтым працэсе займае жанчына, якая карыстаецца правамі жонкі і маці. Асноўным прынцыпам сямейнага выхавання Свяшчэннае пісанне аб'яўляе павагу да бацькоў. З іншага боку бацькі павінны глядзець на дзяцей як на божы падарунак і пастаянна клапаціцца аб іх выхаванні.

Адной з асаблівасцей хрысціянскага выхавання была яго арганізацыя з улікам свабоды выбару кожнага індывіда. Праблема свабоды волі аказала сур'ёзны ўплыў на фарміраванне тэарэтычных асноў маральнага выхавання. Згодна асноўных палажэнняў хрысціянскага веравучэння, чалавек, дзякуючы свайму свядомаму, асабістаму пачатку ў маральна-духоўным плане, валодае свабодай выбару: быць добрым ці дрэнным. Такім чынам, свабода з'яўляецца абавязковай умовай адказнасці індывіда за свае паводзіны. Кожны чалавек абавязаны імкнуцца да развіцця ў сабе рысаў і якасцей боскага вобразу. І хоць гэта ў многім адбываецца пад уздзеяннем знешніх умоў і фактараў, але іх уздзеянне магчыма толькі праз уключэнне самога індывіда ў гэты працэс. Таму роля індывіда ў асабістым маральна-духоўным удасканаленні не можа быць пасіўнай. Свабода чалавека мае два ўзаемазвязаныя бакі. Па-першае, кожны чалавек можа самастойна асэнсоўваць і вызначаць свае адносіны да тых ці іншых каштоўнасцей і, па-другое, можа самастойна прымаць рашэнні і здзяйсняць адпаведныя ўчынкі. У хрысціянстве маральна-свабодным лічыцца той чалавек, хто выкарыстоўвае свабоду волі на карысць агульнаму дабру.

Складанасць праблемы часта заключаецца ў тым, што ў рэальным жыцці не заўсёды проста можна адрозніць дабро ад зла. З дапамогай пэўных ведаў, на аснове жыццёвага вопыту чалавек павінен сам вызначыцца ў сваім выбары. Задача ўскладняецца тым, што ў кожнай асобнай сітуацыі зло часта маскіруецца пад дабро. І калі ў якасці абсалютнага дабра можна ўказаць ідэальны ўзор паводзін, то для канкрэтных абставін даваліся досыць акрэсленныя арыенціры, не столькі

дабра, колькі таго, што не з’яўляецца дабром, чаго трэба пазбягаць і што яму патрэбна супрацьпастаўляць. Невыпадкова, што шэраг амаральных рысаў, якасцей і адпаведных дзеянняў адносіцца да грахоўных. Сярод іх гардыня, насілле, крадзёж, хлусня, паклёп, зайздрасць, гнеў, распуста, сквапнасць, неміласэрнасць і інш.

Хрысціянская этыка вучыць, што не заўсёды дабрадзейная свядомасць увасабляецца ў дабрадзейных справах. Сапраўды, высокамаральным чалавекам можа быць той, у каго кожны элемент маральнай свядомасці з’яўляецца асновай адпаведных учынкаў, а з іншага боку, кожны дабрадзейны ўчынак з’яўляецца вынікам сукупнай духоўнай вартасці асобы. Іншымі словамі, сама вера, маральнасць чалавека павінны мець дзейнасны характар. Дзеля ўратавання недастаткова аднаго аскетычнага прытрымлівання запаветаў Хрыста, на першае месца вылучаецца грамадская значнасць, менавіта, дзеянняў, учынкаў чалавека, іх выніковасць.

Такім чынам, можна з упэўненасцю сцвярджаць, што ўплыў хрысціянскай этыкі на развіццё тэарэтычных і практычных асноў маральнага выхавання на беларускіх землях у многіх адносінах меў вызначальны характар і садзейнічаў распрацоўцы і ўсталяванню агульначалавечых падыходаў пры вырашэнні праблемы маральна-духоўнага ўдасканалення асобы і грамадства. У аснову развіцця айчыннай этыка-педагагічнай думкі былі закладзены наступныя прынцыпы: прыярытэтнасць маральнага выхавання ў агульным развіцці асобы, імкненне да ўсеагульнага дабра, прадстаўленне кожнаму індывіду свабоды волі, пабудова людскіх узаемаадносін на любві, талерантнасць у шырокім сэнсе слова і пераемнасць з апорай на традыцыяналізм.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Идеи эстетического воспитания: антология: в 2-х т. – М.: Искусство, 1973. – Т. I. – 408 с.
2. Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии. – Минск: Наука и техника, 1977. – 280 с.
3. Майоров, Г.Г. Этика в средние века / Г.Г. Майоров – М.: Знание, 1986. – 64 с.

Болбас Валерый Сяргеевіч – кандыдат педагагічных навук, дацэнт, Мазырскі дзяржаўны педагагічны універсітэт імя І. П. Шамякіна.

УДК 37.01(476)

М.А. Станчиц (Минск)

ЭТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ БЕЛОРУССКИХ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ КАК ИСТОЧНИК ПРИОБЩЕНИЯ ШКОЛЬНИКОВ К ХРИСТИАНСКИМ ЦЕННОСТЯМ

Данная статья представляет собой разработку факультативного курса «Развіццё этычнай думкі ў Беларусі». Историческое наследие белорусских просветителей, основанное на христианской духовной традиции, должно стать основой воспитания и обучения современной молодежи.

Проблемы христианства актуальны уже более двух тысячелетий. В последнее время одна из таких проблем формулируется следующим образом: спасет ли православие христианскую цивилизацию? «Слово России и Русской православной церкви в современной христианской цивилизации» – эта тема, поставленная на X Всемирном Русском народном соборе в апреле 2006 года, стала предметом обсуждения на круглом столе «Литературной газеты», среди участников которого были представители всех христианских конфессий (Литературная газета, 4 – 10 июля 2007 г.). Участники дискуссии подчеркивали, что только создав базовые ценности, можно осуществить свое назначение в рамках современной европейской цивилизации; что христианская цивилизация – это в том числе и система христианских ценностей, которые вошли в культуру, в быт, в систему представлений «что можно, а что нельзя»; что необходимо разобраться в некоторых этических и антропологических вопросах, возникающих в связи с социальными учениями.

Поставленные проблемы актуальны и для Беларуси, которая «больш за 1000 год знаходзіцца ў сферы хрысціянскай веры. На працягу доўгага часу свядомасць беларусаў знаходзілася пад уплывам розных веравалнняў: спачатку гэта было спалучэнне язычніцкіх поглядаў і праваслаўя, якое марудна замацоўвалася на гэтых тэрыторыях, потым наспеў час каталіцызму, затым – кароткі ўсплеск уніяцтва» [1, с. 3].

Решение этих проблем имеет значение и для сферы образования, а точнее, воспитания, так как именно в школьном возрасте происходит приобщение к моральному наследию, этическим знаниям, христианским ценностям.

Источники приобщения школьников к этим ценностям различны. В нашем опыте это были факультативные курсы этической направленности. Обратимся к одному из таких курсов, а именно «Развіццё этычнай думкі

ў Беларусі» [2, с. 65]. В пояснительной записке к данному курсу отмечаем следующее.

Незалежнасць Рэспублікі Беларусь і адраджэнне нацыянальнай культуры застануцца ўяўнымі, калі не паклапаціцца аб нацыянальнай самасвядомасці кожнага грамадзяніна. «У развіцці культуры этнасу нацыянальная самасвядомасць разам з нацыянальным характарам і развіццём нацыянальнай мовы адыгрываюць рашаючую ролю» [3, с. 111].

Пад нацыянальнай самасвядомасцю разумеецца ўсведамленне асобай сябе як носьбіта духоўных каштоўнасцей, уласцівых пэўнаму этнасу, нацыі. Сярод духоўных каштоўнасцей быцця чалавека звернем увагу менавіта на каштоўнасці этычныя. Якраз яны з'яўляюцца асноватворнымі ў фарміраванні пачуцця нацыянальнай годнасці, павагі да гісторыі, мовы сваіх продкаў, любові да Радзімы, пачуцця адказнасці за яе лёс. Таму актуальная задача сучаснай беларускай педагогікі – знайсці шляхі, формы і сродкі выхавання нацыянальнай самасвядомасці вучнёўскай моладзі, абапіраючыся на традыцыі, гістарычны вопыт нацыянальнага выхавання, маральныя каштоўнасці беларускага менталітэту.

Духоўнаму адраджэнню, нацыянальнай самасвядомасці ў сучасных умовах будзе садзейнічаць знаёмства падрастаючага пакалення з каштоўнасцямі эпохі, якая ўвайшла ў гісторыю чалавецтва як эпоха Адраджэння.

Асноўная, вызначальная праблема этычнай думкі эпохі Адраджэння – праблема чалавека. Актуальнымі з'яўляюцца і сёння такія яе аспекты, як узаемаадносіны чалавека і грамадства, чалавека і дзяржавы, нацыянальная самасвядомасць. Цікавасць да ўнутранага свету чалавека – гэта цікавасць да яго духоўнасці як культурнай каштоўнасці, сродка духоўнага развіцця асобы, маральнасці, узроўню сфарміраванасці яго этычных поглядаў і перакананняў. Беларускія мысліцелі (Ф.Скарына, С.Полацкі, М.Гусоўскі, М.Літвін, С.Будны, Л.Зізаній, Я.Даманеўскі, А.Валан і інш.) праяўлялі вялікую цікавасць да пытанняў прызначэння і сэнсу жыцця чалавека; яго асабістых інтарэсаў і грамадзянскага абавязку; духоўнай свабоды і этычнага ідэалу; маральнага выбару і адказнасці; адносін маралі і веры, маралі і права.

Годнасць, дабрыня, любоў, чалавекалюбства, справядлівасць, сэнс жыцця – этычныя каштоўнасці, з якімі вучні старэйшых класаў могуць пазнаёміцца больш падрабязна і глыбока ў працэсе вывучэння факультатыўнага курса «Развіццё этычнай думкі ў Беларусі»[1].

Мэта курса: далучыць да маральных каштоўнасцей, закладзеных у

[1] У факультатыве адлюстраваны перыяды сярэднявечча, эпохі Адраджэння, эпохі Асветніцтва.

філасофіі і культуры беларускага нрарода, у светапоглядзе айчынных мысліцеляў.

Задачы курса:

- знаёмства з вытокамі этычнай думкі Беларусі;
- пасціжэнне сутнасці этычных ідэй, тэорый, канцэпцый беларускіх мысліцеляў ад Еўфрасінні Полацкай да нерэлігійных маральных вучэнняў;
- вызначэнне індывідуальных інтарэсаў навучэнцаў у адносінах да прапанаваных персаналій;
- актывізацыя індывідуальнай каштоўнасна-пошукавай дзейнасці вучняў.

ВУЧЭБНА-ТЭМАТЫЧНЫ ПЛАН КУРСА

№ п/п	Тэмы	Колькасць гадзін
1	Ля маральных вытокаў. «Еуфросиниа – небопарный орел, пропаривши от Запада до Востока, яко Луна солнечная, просветивши всю землю Полоцкую!»	2
2	Тураўскі Залатавуст. Хрысціянска-этычны характар «Слоў» К.Тураўскага	2
3	Гісторыя рэнесанснай этыкі ў Беларусі	3
4	Філасофска-этычныя погляды Ф.Скарыны. Новае разуменне Ф.Скарынам годнасці чалавека	2
5	Прынцып адзінства дабрачыннасці, прыгажосці і ісціны ў этыцы Ф.Скарыны	2
6	Этыка-гуманістычная канцэпцыя М.Гусоўскага	2
7	Этычныя погляды М.Літвіна	2
8	Уклад С.Буднага ў развіццё айчынных этычных уяўленняў	2
9	Ідэя неабмежаванай маральнай свабоды ў вучэнні Л.Зізанія	2
10	Гуманістычны аптымізм Ф.Соцына	2
11	Праблема маральнага выбару ў этыцы Я.Даманеўскага	2
12	Маральныя погляды Я.Намыслоўскага	2
13	Свецкі характар этычных поглядаў С.Кашуцкага	2
14	Агульначалавечыя каштоўнасці і маральны ідэал у творчай спадчыне С.Полацкага	2
15	Эвалюцыя этычных поглядаў А.Валана	2
16	Нерэлігійныя маральныя вучэнні С.Лована, К.Бекеша і К.Лышчынскага	3
Усяго		34

Для примера раскроем содержание некоторых тем.

Тэма 2. Тураўскі Залатавуст. Хрысціянска-этычны характар

«Слоў» К.Тураўскага. Літаратурная і асветніцкая дзейнасць К.Тураўскага. «Павучанні», іх этыка-педагагічны характар. Класіфікацыя хрысціянскіх дабрачыннасцей, дадзеная К.Тураўскім у прытчы «Аб чалавечай душы». Асэнсаванне паняцця міласэрнасць К.Тураўскім. Этычны і анталагічны сэнс міласэрнасці ў інтэрпрэтацыі К.Тураўскага.

Тэма 3. **Гісторыя рэнесанснай этыкі ў Беларусі.** Своеасаблівасць эпохі: эканамічны ўздым, развіццё гарадоў, абвастрэнне нацыянальнай самасвядомасці, актывізацыя грамадскага і культурнага жыцця, з'яўленне новых духоўных запытаў, актывізацыя лепшых прадстаўнікоў беларускага народа на пошук шляхоў маральна-духоўнага ўдасканалення грамадства. Асноўныя тэндэнцыі развіцця этыкі, яе найбольш значымыя праблемы. Этыка эпохі Адраджэння як канкрэтна-гістарычны феномен, частка філасофскай думкі Беларусі. Сувязь рэнесансна-гуманістычнай культуры Беларусі з папярэднімі этапамі духоўнага развіцця грамадства.

Тэма 4. **Філасофска-этычныя погляды Ф.Скарыны.** Новае разуменне Ф.Скарынам годнасці чалавека. Своеасаблівасць філасофска-этычных поглядаў Ф.Скарыны як сінтэз усходніх і заходніх сярэдневякова-хрысціянскіх і рэнесансна-гуманістычных ідэй. Новае разуменне Ф.Скарынам годнасці чалавека. Чалавекалюбства і справядлівасць – два галоўныя крытэрыі паводзін чалавека. Інтэлектуальна-маральныя якасці, прафесіяналізм, духоўнасць – складаемыя годнасці чалавека. Чалавекалюбства як вышэйшы прынцып адносін паміж людзьмі. Справядлівасць як набожна-прыроднае маральнае паняцце. Катэгарычны маральны імператыў Ф.Скарыны.

Тэма 12. **Маральныя погляды Я.Намыслоўскага.** Першы беларускі падручнік па этыцы для школ I ступені «Сентэнцыі, якія неабходны для жыцця» («Павучанні для агульнага карыстання ў жыцці», 1589 г.). Узор дыдактычнай паэзіі. Тэматычны дыяпазон сентэнцый. Маральна-выхаваўчыя ідэі аўтара. Запаветы Я Намыслоўскага моладзі: «Няма нічога мацней за дружбу», «Калі ўбачыш старца, то хоць і не ведаеш яго, аднясіся да яго з павагай», «Калі вінаваціць пажадаеш, глядзі, каб сам ты быў бязгрэшны», «Калі невукі добрых нораваў прытрымліваюцца», то яны будуць больш пажаданымі для грамадства, чым муж вучоны, якога «зло, агідная справа меціць».

Тэма 14. **Агульначалавечыя каштоўнасці і маральны ідэал у творчай спадчыне С.Полацкага.** Праблема паходжання маралі: пачуццёва-рацыянальныя вытокі. Ідэя С.Полацкага аб набытным характары інтэлектуальна-маральных дабрачыннасцей. Погляд С.Полацкага на лёс свету і чалавека. Абгрунтаванне С.Полацкім прыярытэта духоўна-маральных каштоўнасцей: розуму, дабра, добрых нораваў, годнасці чалавека, прынцыпа адзінства маральнай свядомасці і

паводзін. Каштоўнаснае разуменне духоўнага ўдасканалення: «Краса характва бясконцая», «прамудрасць», «дабрыня невыказная». Паходжанне маралі. Роля маральнага выхавання: «Нораў юнака, ад дзяцінства ўсаджаны, нават да старасці бывае захоўваемы».

Тэма 15. **Эвалюцыя этычных поглядаў А.Валана.** Ад поглядаў на свабоду як сацыяльна-палітычнага паняцця да разумення свабоды як неабходнай перадумовы развіцця маральных дабрачыннасцей: свабода – «настаўніца ўсіх добрых рэчаў». Духоўна-маральная свабода. Свабода волі. Справядлівасць як самая «цудоўная з усіх дабрачыннасцей». Разуменне А. Валанам катэгорыі шчасце: «Усе чалавечыя грамадствы ствараюцца для таго, каб людзі, абапіраючыся на ўзаемную падтрымку і дапамогу, маглі жыць блажэнна шчасліва». Дэструкцыя грамадства пачынаецца з разбурэння маральных асноў, падзення нораваў. Дамінаванне хрысціянскай канцэпцыі маралі («Аб шчаслівым жыцці або вышэйшым чалавечым дабры»).

Тэма 16. **Нерэлігійныя маральныя вучэнні С.Лована, К.Бекеша і К.Лышчынскага.** Узор этычнага вальнадумства, рацыяналізму і натуралізму. Узмацненне эпікурэйскай тэндэнцыі ў вучэнні аб маралі: сацыяльна-этычныя адносіны складаюцца на рэальнай, матэрыяльна-зямной аснове, у сувязі з чым «кому же лихо – тут пекло, а кому добро – тут рай» (С. Лован). Чалавек – абсалютны ўладар свайго жыцця, ён павінны разлічваць толькі на свае ўласныя сілы, быць працавітым, смела глядзець у будучыню. «Я гаспадар самаму сабе, не жадаю прызнаваць бога, не прашу неба, не баюся пекла». (К. Бекеш). Канцэпцыя безрэлігійнай маралі К. Лышчынскага: у маралі, заснаванай на рэлігійнай веры, галоўным пабуджальным матывам выступае страх; рэлігійная мараль трымаецца на прымусовасці, а не на свабодзе. Атэістычна-натуралістычная інтэрпрэтацыя Лышчынскім паходжання маральных паняццяў.

Таким образом, за два тысячелетия своего существования христианство доказало жизнеспособность своих основных положений, стало фундаментом развития общечеловеческих ценностей.

Развитие Беларуси в новом тысячелетии видится в духовном синтезе «соборности» (восточнохристианская традиция) и «человеческого достоинства» (западнохристианская традиция) на основе белорусского менталитета, известной белорусской толерантности и законов мировой культуры.

Этическое наследие белорусских просветителей – источник приобщения школьников к христианским ценностям.

Список источников и литературы

1. Культура. Хрысціянства. Адукацыя: зб. навук. прац / пад. рэд. В.А.Салеева. – Мінск: НИА, 2003.
2. Сборник программ для занятий по формированию этической культуры учащихся во внеурочной работе / М.А.Станчиц. – Минск: Адукацыя і выхаванне, 2007.
3. Салееў, В.А. Фарміраванне нацыянальнай самасвядомасці студэнтаў. – Мінск, 1993.

Станчиц Маргарита Абрамовна – кандидат педагогических наук, ведущий научный сотрудник лаборатории проблем воспитания личности (НИО Министерства образования).

УДК 2-675-1

М.Я. Мацевич (Минск)

О СУЩНОСТИ ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

Статья посвящена проблеме единства христианской церкви. Анализируются исторические предпосылки и условия экуменического движения. Рассмотрены современные факторы, обуславливающие распространение идеи христианского единства.

Живите мирно с друзьями и с врагами, но только со своими врагами, а не с врагами Божиими.
И. А. Ильин

Вопрос о единстве христианского мира и воссоединения церквей стоит перед нашим сознанием сегодня как одна из труднейших и ответственейших богословских проблем, ответ на которую, естественно, приобретает форму того или иного догматического построения. Однако, что может рассматриваться нами как данное? Где лежат границы того, что подлежит нашему рассмотрению в качестве объективной церковной реальности? Новизна современной эпохи заключается в том, что христианское сознание разных церквей стало воспринимать раздробленное состояние христианского мира как грех, тогда как ранее подобное считалось естественной нормой.

Границы экуменического движения очень неопределенны, так как в некоторых своих частях оно предполагает высокую степень догматического сознания и церковной ответственности, а в других

случаях единственным критерием принадлежности к нему является простое желание участвовать в делах, носящих Христово имя. Поэтому состав лиц, принимающих участие в экуменическом движении, является крайне пестрым: от православного иерарха, протестантского пастора, католического «ксендза» – до «либерального» богослова, не верующего в божественность Иисуса Христа, или просто «квакера», неприемлющего вообще никаких церковных установлений.

Но при всей патетичности дискуссий о необходимости или ненужности экуменического консенсуса он уже стал эмпирическим фактом, особенно на территории Республики Беларусь. Однако в чем же этот процесс заключается, каково его содержание и что нам в нем дается?

Во-первых, можно сознавать христианство «Другого» и оставаться в отношении к нему совершенно равнодушным, нейтральным. И в таком случае христианство «Другого» является для нас только внешним признаком, своего рода этикеткой, которая, оставаясь в пределах интеллектуальной сферы, совершенно не захватывает нашей духовной жизни и не вызывает в нас никаких духовных переживаний. В этом случае между христианами не наблюдается живого общения, они остаются совершенно чужды по отношению к друг другу. На языке лицемерия подобная духовная пустота может именоваться «терпимостью».

Во-вторых, можно сознавать христианство «Другого» и относиться к нему отрицательно. В таких случаях – инославное христианство становится «ересью» и вызывает отталкивание, борьбу. По сравнению с «первым равнодушием» подобный конфликт может внешне казаться некоторым прогрессом, потому что заключает в себе некое косвенное, хотя и отрицательное, но аксиологически безупречное признание: для того, чтобы быть еретиком, надо быть христианином, язычник еретиком быть не может.

Наконец, в-третьих, возможно такое отношение, при котором инославное христианство воспринимается не как словесная формула и не как искажение истины, а живая и действенная связь человека с Богом, как его личная преданность Христу.

Таким образом, мы можем констатировать, что в экуменическом движении происходит подлинная встреча церквей: они познают друг друга в полноте своих земных воплощений, различий и ощущают себя укорененными в одном начале божественной любви.

Но экуменическая встреча, понятая как реальность церковных отношений, должна иметь свои богословские и жизненные предпосылки.

Всякое подлинно-научное, истинно духовное исследование свободно. Это значит, что оно ничем не стеснено ни внешне, ни внутренне в том, чтобы добросовестно следовать законам логики при установке фактов. Этот вид добросовестности называется интеллектуальной совестливостью. Свобода интеллектуальной совести есть одна из граней свободы совести вообще, а последняя есть часть общей проблемы личной свободы. Несвобода внешняя и несвобода внутренняя порождают псевдонаучность и анархию. На этом пути возникают «ошибки» революций, реформ и цензуры: притеснение личной свободы, свободы слова и свободы совести. Но проблема осложняется тем, что, как отмечалось русским философом А.Карташевым [1, с. 25], безграничной, анархичной личной свободы человеку вообще не дано. Человек «связуется» с обществом: в светской жизни – моралью, этикой, а в духовной жизни человек по свободному убеждению отдает себя на служение высшим религиозным императивам. Поэтому вопрос о феномене свободы не сводится к опустошению души человека от его живых верований, а к нахождению в каждом индивидуальном случае особо пролегающей границы между аппаратом разума и заинтересованностью, зовом сердца.

На нормальном пути вопрос о свободе и «связанности» человека обретает свой жизненный смысл не в мнимой невозможности совмещения свободы и догматов. Наоборот, «мы верою познаем» (Евр.11, 3). Возможность конфликта таится не здесь, не во внутреннем самопознании, а во внешнем воплощении, авторитете института церкви. Этот авторитет, принимая внешние юридические формы, наталкивает нас на глубокую и неискоренимую черту всякой религии: жажду приобщения к Абсолютному [1, с. 28]. В конечном счете, важны органичность и жизненная подвижность суждений церкви, а не механичность, юридичность или автоматичность. Многостепенность в оценках самою же церковью безусловности, непогрешимости различных форм ее веры и жизни и есть наилучшее свидетельство ее мудрой правдивости в понимании своего авторитета, ее богодухновенности.

Весьма разрушительным для экуменической идеи является так называемый интерконфессиональный метод, стремящийся объединить христиан разных исповеданий на общем для всех минимуме вероучения. Эта точка зрения не учитывает того, что выделение из органичного остова любого христианского учения каких бы то ни было «минимумов» равносильно его уничтожению. Церковная жизнь должна быть всегда целостной, интегральной, и, встречаясь с нею, нужно принимать ее всю

целиком, во всей полноте проявлений, или проходить мимо так, как будто бы совсем и вовсе не было. Практические же попытки найти общие знаменатели христианских исповеданий всегда приводят к невыносимым формам полуистины, которая, в данном случае, является опаснее откровенных заблуждений, так как не допускает последовательно отрицания и вместе с тем никого не удовлетворяет своей половинчатостью и неопределенностью. К сожалению, в действительной жизни, участвуя в экуменической работе, мы постоянно соскальзываем как на путь интерконфессионализма (примеряясь к инославному мышлению и благочестию), так и на практику прозелитизма (когда убеждаем инославных в истинности нашего учения). Единство христиан должно быть подлинным, а не символическим. И искать его надо на позициях наибольшего сопротивления – там, где христиане живут полной жизнью, во всем своеобразии своих церковных установок. От прозелитизма следует строго отличать понятие миссии, которая заключается в исповедании своей веры и в пропаганде своей истины. Желание обогатить и углубить духовную жизнь «Другого» на самом деле в корне отлично от стремления перевести его в свою веру, присоединить к своей церкви; оно не должно нарушать органичности церковной жизни христианина: питать, не разрушая, обогащать, не разрывая; и целесообразность подобных императивов доказывается, проверяется в применении их, прежде всего, к самому себе.

Православная церковь не считает инославных христиан сегодня еретиками, и это имеет место не в порядке дипломатического компромисса или безответственной сентиментальности, а сознательно и последовательно. Дело в том, что в XX веке изменилось само содержание понятия ереси, оно стало мыслиться как нечто аксиологически, логически и онтологически более сложное, чем простое несоответствие вероисповедным формулам. Ересь сегодня можно понимать логически и динамически. Динамическое самоутверждение в ереси определяется не интеллектуальным содержанием данного момента, а участием в том или ином церковном процессе – взаимное сближение или разъединение.

С одной стороны, экуменическая толерантность предполагает этическую чуткость, соблюдение «золотого правила морали» или заповеди Гиппократа: «Не навреди». Но, с другой стороны, именно эта же толерантность, «гражданская терпимость» позволяли Дж. Локку созидать гражданское общество, развивать идею «неотчужденных прав человека» и одновременно быть активным сторонником рабства, вкладывать свои сбережения в Королевскую Африканскую компанию. И.З. Фрейд в работе

«Цивилизация и ее разочарования» задавался вопросами: почему я должен любить «другое», «чужое», если это противоречит моему человеческому опыту? Почему я должен принуждать, заставлять себя? Ведь если он «чужой», мне просто трудно его любить, непонятно: почему и за что? Так не является ли толерантность красиво закамуфлированным насилием?

Толерантность – очень зыбкий термин, но, тем не менее, именно он задает смысловые структуры, в рамках которых формируется та или иная стратегия проживания. Наполнение этой дефиниции конкретным содержанием зависит не только от интенций, желаний, но и конкретной культурной среды. Нельзя не учитывать, что в современном мире эту роль выполняет отнюдь не церковь, интеллигенция, культурная элита, аристократия, а номенклатурная экспертократия. Каждое общество создает свои ценности, соответствующие его инстинктивному пониманию мира, природному окружению.

Через проталкивание «толерантности» в культуре, политике, сфере образования на самом деле происходит разрушение нравственного иммунитета, снижается психологическая защита против дебелизированного информационного экстремизма. В культуре XXI века толерантность отнюдь не является ценностью, положительной или отрицательной значимостью чего-либо, скорее, она репрезентирует инфантильный релятивизм как политика, чиновника, христианина, так и современного человечества в целом.

Но, исходя из вышеизложенного, хотелось бы отметить, что толерантность, терпимость не есть сами по себе проявления добра или зла. Витиевато рассуждая о толерантности, каждый раз следует внимательно изучать предмет исследования, истоки и последствия подобных феноменов. Спор о сравнительных достоинствах толерантности, терпимости, нетерпимости, невозмутимости, мужества, как отмечалось еще В. Соловьевым в «Оправдании добра», может иметь только лексический, а не этический интерес. Не следует отождествлять толерантность идеологически заданную, идейную с толерантностью гражданской, и, тем более, с толерантностью отдельно взятого индивида. Что касается христианства, то дискуссии о толерантности и ее применении в теологии, богословии рискуют в этом случае превратиться в насаждение «толерантности» на государственном, корпоративном уровне.

Проблема «Другого» и «Другости», «Чужого» и «Чуждости» в истекшем столетии превратилась в одну из наиболее интенсивно

обсуждаемых. На смену аксиологии пришли «аллология», «ксенология» как науки (дисциплины) о Другом, Чужом. Я интерсубъективно, вторично по отношению к Ты. Я постоянно натыкается на мою плоть, бессознательное (Оно), в конечном итоге, – на «Другого». Именно «Другой» порождает мое восприятие своей телесности. «Самость», «собственное» проявляются во встрече с Иным, Чужим (знаменитое гельдерлиновское: «где опасность, там вырастает и спасительное»). С одной стороны, «Другой» налагает на нас границы, но одновременно он нас и обнаруживает, «выдает» «предает миру», как в концепции Ж.Делеза, где «Другой» является «полем восприятия», моментом, процессом «овозможнивания мира». «Другое» меня провоцирует, в отличие от «Чужого», оно не делает меня своим, собственным, «Другое» неизменно теряется в аспектах и нюансах моего возможного. Структурирование «Другого» ограниченно.

В концепциях Г. Гадамера и П. Рикера «Другим» является всегда то, что не может быть понятым, что ускользает от интерпретации. Но если взять топографию явленности Республики Беларусь ее культуры, ее идеологии, наличие «Другого» (Польши, Украины, России и т.д.) осложняется проблемой именования, обозначения, эксплицируемости телесности самой Республики Беларусь. Что такое Республика Беларусь, и, тем более, ее философия или ее культурология?

На самом деле главное – душевный настрой людей безотносительно к тому, в какого Бога они верят и к какой Церкви принадлежат. Ибо есть христиане без принадлежности к христианству, и есть нехристиане, посещающие христианские богослужения [2, с. 204]. Принадлежность культуры к христианству определяется тем, в какой степени оно пронизывает каждого отдельно взятого человека в каждой отдельно взятой фазе его жизни.

Список источников и литературы

1. Карташов, А. Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет / Карташов А // Живое предание. Православие и современность. – Paris: IMCA-PRESS, 1936. – С. 25 – 42.
2. Шубарт, В. Европа и душа Востока / пер. с нем. М.В. Назаров. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – 480 с.

Мацевич Мария Янушевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета.

УДК 272(476)

І.Г. Ганчарук (Гродна)

КАТАЛІЦКАЯ ЦАРКВА І КУЛЬТУРА НА БЕЛАРУСКІХ ЗЕМЛЯХ: НАВУКОВАЯ КАНЦЭПЦЫЯ ЭКСПАЗІЦЫЙНАЙ ТЭМЫ ГРОДЗЕНСКАГА ДЗЯРЖАЎНАГА МУЗЕЯ ГІСТОРЫІ РЭЛІГІІ

В статье предложена концепция истории католической культурной традиции на белорусских землях. Научной основой исторической интерпретации стала тематическая экспозиция Гродненского государственного музея истории религии. Католическая церковь рассматривается как одно из основных звеньев историко-культурного диалога. Концепция охватывает историю католической традиции от её зарождения на белорусских землях до сегодняшнего дня.

Каталіцызм – адзін з кірункаў хрысціянства са сваёй іерархічнай структурай, строга цэнтралізаванай арганізацыяй на чале з папам, распрацаваным веравучэннем і культам. У Беларусі каталіцызм мае культурную і гістарычную традыцыю. Распаўсюджваўся ў форме заходняга (рымскага) абраду яшчэ да афіцыйнага падзелу хрысціянства (1054 г.), галоўным чынам, праз місіянераў, гандлёвыя і палітычныя сувязі з краінамі Заходняй Еўропы.

На пачатку XI ст. хрысціянства прапаведваў Св. Бруна Баніфацый, які ў 1009 г. быў забіты «на мяжы Літвы і Русі». Каля 1013 г. у Тураве была вядома місія біскупа з г. Калабжэг (Польшча) Рэйнберна. Шматлікія звесткі аб палітычных сувязях кіеўскіх князёў з Рымам знаходзяцца ў старажытнарускіх летапісах. У 1068 г. падтрымку Рыма шукаў князь тураўскі і вялікі князь кіеўскі Ізяслаў. У 1075 г. папа Рыгор VII прызнаў правы на кіеўскі пасад сына Ізяслава – князя Яраполка. Дамова была аформлена пад выглядам перадачы Яраполку ўпраўлення «каралеўства» як часткі ўладанняў св. Пятра. Падзеі 1075 г. знайшлі адлюстраванне ў мініяцюрах Трырскага псалтыра (X ст., аркушы з мініяцюрамі XI ст.).

Узмацненне ўплываў каталіцкай царквы на беларускіх землях адбылося ў часы Вялікага княства Літоўскага. Спробу афіцыйнага ўвядзення каталіцызму прадпрыняў вялікі князь літоўскі Міндоўг, які ў 1251-1253 гг. хрысціўся па рымскаму абраду, каранаваўся каралеўскай каронай і заснаваў каталіцкае біскупства, непасрэдна падпарадкаванае Рыму. На пасаду літоўскага біскупа ў 1253 г. амаль адначасна былі прызначаны дамініканец польскай правінцыі ордэна Віт і святар Тэўтонскага ордэна Хрысціян. У 1255 г. Віт па асабістай просьбе быў звольнены з пасады, а біскуп Хрысціян каля 1257 г. ад'ехаў у Германію. Фактычна Літоўскае біскупства праіснавала да 1260 г. Міндоўг вярнуўся да веры продкаў. Падзеі 1250-х гг. адлюстравалі складаную палітычную сітуацыю ў ВКЛ і барацьбу за рэлігійны ўплыў на мясцовы касцёл з боку польскага і нямецкага духавенства.

Дзесяцігадовы перыяд саюзных адносін Міндоўга з Захадам быў першай у гісторыі ВКЛ спробай палітычнай арыентацыі на заходнееўрапейскі культурны арэал. На беларускіх землях ВКЛ распачалася місіянерская дзейнасць створаных на пачатку XIII ст. манаскіх ордэнаў дамініканцаў і францысканцаў. У адрозненне ад ордэнаў аскетычна-сузіральніцкай накіраванасці яны былі носьбітамі новага тыпу манаскага жыцця – мабільнага, накіраванага да свету і працы з рознымі слаямі насельніцтва. У 1253 г. пасланнікі ордэнаў прысутнічалі на каранацыі Міндоўга ў Навагрудку. У 1250 г. быў заснаваны дамініканскі кляштар у Любчы. У XIV ст. функцыянавалі кляштары францысканцаў у Навагрудку і Вільні, дамініканцаў – у Навагрудку (пераведзены з Любчы). Місіянерскую дзейнасць дамініканцаў і францысканцаў падтрымліваў вялікі князь літоўскі Гедзімін (1316 – 1341 гг.).

Рэлігійны фактар у зносінах з ВКЛ актыўна выкарыстоўваў Тэўтонскі ордэн. Адносіны ВКЛ з тэўтонскай дзяржавай характарызаваліся зацятай барацьбой. У той жа час суседства з ёй спрыяла і культурным уплывам, перш за ўсё ў галіне будаўнічых традыцый і прыёмаў (выкарыстанне вялікапамернай цэглы і дахоўкі), абарончым дойлідстве (замкі тыпу кастэль), ваеннай справе (выкарыстанне гармат). Канец тэўтонскай экспансіі паклала перамога саюзнага войска ВКЛ і Польшчы пад Грунвальдам у 1410 г.

Стварэнне ваеннага саюзу супраць крыжакоў стала магчымым у выніку заключэння Крэўскай уніі 1385 г. Акт Крэўскай уніі прадугледжваў хрышчэнне па рымскаму абраду вялікага князя Ягайлы, яго шлюб з польскай каралевай Ядвігай, каранаванне польскай каронай і афіцыйнае ўвядзенне каталіцызму ў ВКЛ. У 1387 г. вялікі князь літоўскі і кароль польскі Ягайла, які прыняў імя Уладзіслава II, хрысціў язычніцкае насельніцтва княства, заснаваў Віленскае біскупства і першыя каталіцкія парафіі, у тым ліку тры на тэрыторыі сучаснай Беларусі (Гайна, Крэва, Абольцы). Падзеі 1387 г. далі пачатак кананічнай арганізацыі каталіцкай царквы ў ВКЛ і на беларускіх землях у прыватнасці.

Каталіцкая царква была адным з галоўных звенняў у гісторыка-культурным дыялогу з Захадам. У сакральнай архітэктуры (касцёлы ў

Ішкальдзі, Уселюбе і інш.), пластыцы (драўляная скульптура XVI ст., кп 5511, фонды ГДМГР), дэкаратыўна-прыкладным мастацтве (далматыка XVI ст., кп 10850, фонды ГДМГР) укараняліся мастацкія прыёмы готыкі і рэнесансу. Функцыі ўніверсалізацыі ў Еўропе да канца XVIII ст. выконвала лацінская мова – літургічная мова касцёла (Рымскі імшал. Венецыя. 1586 г., кп 4401, фонды ГДМГР), а таксама ўсёй сістэмы навучання і літаратуры.

У 1569 г. у Любліне была заключана унія паміж ВКЛ і Польшчай і створана федэратыўная дзяржава – Рэч Паспалітая. Уключэнне зямель ВКЛ з пераважна праваслаўным насельніцтвам у адзіную культурную прастору з Польшчай, дзе панавала каталіцкае веравызнанне, задало іншы накірунак ходу гістарычных падзей у рэлігійна-культурным жыцці беларускіх зямель.

З 1570-х гг. дактрына каталіцкай царквы вызначалася пастановамі Трыдэнцкага сабора (1545 – 1563 гг.), які распрацаваў асноўныя кірункі царкоўнай рэформы: абнаўленне манаскага жыцця, узмацненне парафіяльных структур, укараненне новых форм культу, пашырэнне адукацыйнага ўзроўню духавенства, актывізацыю пазакультавай працы.

Праваднікамі ідэй контррэфармацыі былі манаскія ордэны, у першую чаргу, ордэн езуітаў, створаны ў 1534 г. Да 1772 г. колькасць манаскіх ордэнаў на беларускіх землях узрасла да 26 (19 мужчынскіх і 7 жаночых). Дамінавалі жабрацкія ордэны (дамініканцы, францысканцы, бернардзінцы, кармеліты), а таксама новыя манаскія супольнасці клірыкаў рэгулярных (езуіты, піяры). Важная роля ў рэфармаванні касцёла надавалася мастацтву. Мастацкім стылем контррэфармацыі стаў стыль барока.

У першай палове XVII ст. большая частка магнатаў і шляхты перайшла з праваслаўя і пратэстантызму ў каталіцызм. Дзякуючы іх намаганням, у XVII ст. ВКЛ выйшла на першае месца па колькасці пабудаваных кляштараў і касцёлаў у Рэчы Паспалітай. Храмавае будаўніцтва вызначала аблічча беларускіх гарадоў і мястэчак.

Вядомымі мецэнатамі былі Радзівілы. На беларускіх землях вылучаліся Радзівілы нясвіжскай лініі. Яе заснавальнік М.Радзівіл-Сіротка (1549–1616 гг.) здзейсніў шмат падарожжаў, падчас якіх сфарміраваліся яго мастацкія густы. Сваё паломніцтва ў Святую Зямлю і Егіпет (1582–1583 гг.) ён апісаў у кнізе, якая вытрымала каля 20 выданняў. Запрашаў з-за мяжы таленавітых архітэктараў і рамеснікаў. Фундаваў кляштары і касцёлы ў Нясвіжы, Міры, Свержані, Чарнаўчыцах.

Храмаваму будаўніцтву надавалася вялікая ўвага. Планіроўка і інтэр'еры храмаў неслі багатую сімвалічную нагрузку і выконвалі

шматлікія функцыі ўздзеяння на вернікаў. Роля і значэнне свяшчэнаслужыцеляў падкрэслівалася святарскім аблачэннем, якое адрознівала іх ад іншых слаёў насельніцтва. Асабліва пышнае аблачэнне, выкарыстоўвалася ў час набажэнстваў. У XVII – XVIII стст. яно мела выразныя рысы барочнай стылістыкі, часам – устаўкі (калоны) з фрагментаў слуцкіх паясоў, якія выраблялiся на мануфактуры Радзівілаў у Слуцку ў 1760-х гг. – 1846 г. (арнаты кп 3642, кп 3680, фонды ГДМГР).

Да XVII ст. асноўную ролю ў манументальна-дэкаратыўным аздабленні храмаў меў жывапіс. Драўляная скульптура ў інтэр'ерах не дамінавала. Незвычайна імклівае развіццё і разнастайнасць драўлянай алтарнай скульптуры назіраецца ў эпоху барока (кп 346, кп 347 фонды ГДМГР).

Першаступовае значэнне ў культавай практыцы выконвалі абразы. Каталіцкі культ абразоў на беларускіх землях у XVII – XVIII стст. фарміраваўся пад уплывам праваслаўнай традыцыі іконашанавання і ідэалагічных спрэчак з пратэстантамі, якія адхілялі абразы. Новае гучанне атрымаў культ абразоў Маці Божай, узбагацілася іканаграфія Хрыста, новыя акцэнты з'явіліся ў адлюстраванні сюжэтаў Святой Сям'і і Святой Радні (абразы кп 3503, кп 15767, фонды ГДМГР).

У сувязі з павелічэннем увагі касцёла да кожнай канкрэтнай сям'і і кожнага канкрэтнага чалавека большае значэнне стала надавацца сямейным каштоўнасцям. Асаблівая ўвага надавалася маці-выхавальніцы дзяцей, прыкладам для якой павінны былі служыць св. Ганна і Маці Божая. Паглыбленню марыйнай рэлігійнасці спрыяў культ цудатворных абразоў, які распаўсюджвалі манаскія ордэны. Так, кармеліты босыя пашыралі культ Маці Божай Вострабрамскай, дамініканцы – культ Маці Божай Рымскай.

Манаскі ордэн езуітаў у сваёй духоўнасці абапіраўся на хрыстацэнтрызм – асаблівую адданасць розумам і сэрцам Хрысту, Яго боскасці і чалавечнасці, Сэрцу, Яго Маці, Крыжу, Касцёлу і Папе. У сваёй дзейнасці яны падкрэслівалі тыя асновы веравучэння, якія выклікалі нападкі з боку пратэстантаў – уцелаўленне Хрыста ў еўхарыстыі (асвячэнне нясвіжскага касцёла ў гонар Божага Цела), збаўленчую місію Маці Божай і інш. Езуіты ўкаранялі новыя формы культу Хрыста. Шырокае распаўсюджванне на беларускіх землях у XVIII ст. атрымаў культ Хрыста з палаючым сэрцам (абраз кп 18518, фонды ГДМГР).

Асаблівае ўшанаванне Сэрца Хрыста аказала ўплыў на фарміраванне папулярнай у XVIII ст. практыкі пахавання сэрцаў знакамітых дзеячаў і прадстаўнікоў знаці (пахаванні сэрца Мікалая Фаўстына Радзівіла ў дзятлаўскім касцёле, сэрца Ераніма Радзівіла ў слуцкім касцёле, сэрца

Яна Караля Хадкевіча, па іншых звестках, Яна Казіміра Хадкевіча, у касцёле Вялікай Бераставіцы). Урачыстыя пахавальныя працэсіі пераўтвараліся ў паратэатральныя відовішчы, падчас якіх выкарыстоўваліся шматлікія віды мастацтва, мастацкае слова і музыка.

Музыка займала першаступовае месца ў каталіцкім кульце, абрадах і цырымоніях. З усіх мастацтваў яна лічылася найбольш узвышаным і ідэальным. Многія хрысціянскія мысліцелі падкрэслівалі думку аб Божай сутнасці рэлігійнай музыкі. Асноўнае назначэнне інструментальнай музыкі, як і музыкі вакальнай, было замацавана Трыдэнцкім саборам у трапнай формуле – «узрушваць, навучаць і даваць асалоду».

У касцёлах укараняліся грыгарыянскія спевы, выконвалася шматгалосная і інструментальная музыка замежных і айчынных аўтараў. Найбольш высока ў музыцы ацэньваўся старажытны харальны спеў, які быў асновай літургічнага рэпертуара жабрацкіх ордэнаў і рэгулярных манахаў (бенедыкцінцаў, картузаў, цыстэрцыянцаў).

Вакальная музыка, заснаваная на традыцыі грыгарыянскага харала, з'яўлялася асновай літургічнай практыкі брыгіцкіх кляштараў. Захаваўся нотны рукапісны зборнік з меладычнымі формуламі харала, які быў уклеяны манашкамі ў Брэвіярый, надрукаваны для іх у віленскай друкарні францысканцаў у 1649 г. (кп 8218, фонды ГДМГР).

У літургічнай практыцы касцёла шырока выкарыстоўваўся арган, які па шматфарбнасці гучання і трываласці сувязей з культавымі абрадамі не мог параўнацца з іншымі музычнымі інструментамі. Шматгалосная музыка з выкарыстаннем музычных інструментаў выконвалася пераважна ў імшах прыходскіх храмаў (аўдыёзапіс, нд 8632, фонды ГДМГР).

У галіне пазакультавай працы асаблівая ўвага надавалася адукацыі духавенства. Разгалінаваную сетку духоўных навучальных устаноў мелі бернардзінцы, дамініканцы, езуіты і іншыя манаскія ордэны, статуты якіх рэгламентавалі атрыманне адукацыі для манахаў. Фундаментам духоўнай адукацыі былі філасофія і тэалогія. Аснову схаластычнай філасофіі складалі працы Арыстоцеля і каментарыі да іх. Вышэйшай ступенню ведаў лічылася тэалогія (рукапіс XVIII ст., кп 4898, фонды ГДМГР).

Першынства ў арганізацыі свецкай адукацыі мелі езуіты. У вучэбных установах на чале з Віленскай акадэміяй (1579 г.) выхоўвалася і фармавалася інтэлектуальная палітычная, гаспадарчая і культурная эліта ВКЛ, развіваліся навукі і мастацтвы. Выпускнікамі езуіцкіх калегій былі найбуйнейшыя прадстаўнікі айчыннай культуры: Мацей Сарбеўскі, Сігізмунд Лаўксмін, Сімяон Полацкі, Марцін Пачобут-Адляніцкі і інш.

Задачам рэфармаванага касцёла адпавядала дзейнасць езуітаў у галіне кнігадрукавання. Буйнейшай друкарняй была Віленская акадэмічная

друкарня (1575 – 1805 гг.). Да сярэдзіны XVII ст. езуіты выпусцілі ў сваіх і іншых друкарнях каля 600 найменняў кніг, што складала больш за палову кніжнай прадукцыі ВКЛ. У XVIII ст. на беларускіх землях ВКЛ дзейнічалі друкарні езуітаў у Нясвіжы і Пінску.

Навучальны працэс езуітаў уключаў правядзенне публічных тэатральных пастановак. Драматургія школьнага тэатра адлюстроўвала мясцовыя ўмовы, у якіх працаваў ордэн. Спецыфічнае аб'яднанне каталіцкай і праваслаўнай традыцый прасочваецца ў сцэнарыі «Трыумфальнай брамы», у якім галоўнымі персанажамі выступілі асабліва шануемыя праваслаўныя святыя Барыс і Глеб. Пастаноўка была напісана мінскімі езуітамі ў гонар патрона калегіі – канцлера ВКЛ М.Агінскага.

Важнае значэнне ў пазакультавай дзейнасці духавенства займала дабрачыннасць. У Віленскай дыяцэзіі быў створаны манаскі ордэн рохітаў (назва ад імя св. Роха), які займаўся пахаваннем памерлых у час эпідэмій. Іншы манаскі ордэн – баніфратаў – арганізоўваў спецыялізаваныя шпіталі, у якіх праводзіліся перадавыя для свайго часу метады і практыка лячэння хворых. Значную дапамогу хворым аказвалі публічныя аптэкі езуітаў, якія былі першымі на беларускіх землях фармацэўтычнымі ўстановамі адкрытага тыпу.

У другой палове XVIII ст. наступілі змены ў становішчы каталіцкай царквы. У выніку падзелаў Рэчы Паспалітай (1772 г., 1793 г., 1795 г.) беларускія землі адышлі ў склад Расійскай імперыі, у якой пануючым веравызнаннем было праваслаўе. Каталіцкая царква страціла прывілеяваны статус і была аднесена да ліку цярпімых канфесій. Адбылася адміністрацыйная рэарганізацыя касцёльных структур. Былі створаны новыя біскупствы – у Магілёве (1773 – 1782 гг., з 1783 г. – арцыбіскупства) і Мінску (1798 г.). У дыяцэзіяльных цэнтрах дзейнічалі духоўныя семінарыі, а ў Магілёве – кансісторская друкарня (1774 – 1844 гг.).

Да 1830 г. царскія ўлады выкарыстоўвалі мясцовую сістэму школьнай адукацыі, часткай якой былі навучальныя ўстановы каталіцкай царквы. На ўсходне-беларускіх землях у 1772 – 1820 гг. найвялікшы даробак у сферы адукацыі мелі езуіцкія калегіі (у Полацку, Мсціславе, Оршы, Віцебску, Магілёве), якія дзейнічалі тут пасля ліквідацыі ордэна ў 1773 г. Найбуйнейшай была полацкая навучальная ўстанова (з 1812 г. – акадэмія). Яе комплекс складаў адзін з маштабных горадабудаўнічых ансамбляў Прыдзвіння. У 1784 – 1800 гг. у калегіі выкладаў вучоны-энцыклапедыст Г. Грубер, які адкрыў друкарню (1787 г.), што выпусціла больш за 500 рэлігійных і свецкіх выданняў.

У галіне свецкай адукацыі вылучаліся таксама damініканцы і піяры.

У XIX ст. захоўваліся традыцыі мецэнацтва. Магнаты і заможная шляхта эканамічна забяспечвалі касцёл, складалі шматлікія ахвяраванні, у тым ліку ў выглядзе літургічнага начыння (манстранцыя Александровічаў, кп 5119, фонды ГДМГР), дарагіх тканін і інш. Часта ў знак падзякі на святарскім адзенні і іншых прадметах рэлігійнага ўжытку змяшчаліся гербы фундатараў (арнат з выявай герба Агінскіх; кп 718, фонды ГДМГР).

Каталіцкае духавенства заўсёды надавала вялікую ўвагу рэлігійнаму выхаванню вернікаў. Узорам для наследавання служылі сюжэты Евангелля («Бласлаўленне дзяцей»; кп 21420, фонды ГДМГР). Сюжэт «Бласлаўлення дзяцей» базіруецца на Евангеллі ад Матфея, Марка, Лукі – не абцяжараныя грахамі дзеці стаяць бліжэй да Хрыста і ў гэтым сэнсе з'яўляюцца прыкладам для наследавання: «калі хто не прыме Валадарства Божага як дзіця, не ўвойдзе ў яго» (Марк. 10,15).

XIX ст. прайшло ў касцёле пад знакам аб'яўлення св.Дзевы Марыі (у 1830 г. у Парыжы, у 1846 г. у Ла-Салеце, у 1858 г. у Лурдзе). У 1854 г. каталіцкая царква прыняла догмат аб Незаганным Зачацці Дзевы Марыі святой Ганнай. Вера ў бязгрэшнасць Маці Божай жыла ў касцёле з часоў сярэднявечча. Асаблівымі прыхільнікамі яе былі жабрацкія ордэны, у першую чаргу, бернардзінцы і францысканцы, якія ўкаранялі культ Незаганнага Зачацця св. Дзевы Марыі праз назвы касцёлаў і алтароў, абразы (абраз, кп 646 фонды ГДМГР).

Адметную афарбоўку ў XIX ст. набыў культ св. Іосіфа як культ рабочых. Папа Пій IX (1846 – 1878 гг.) абвясціў св. Іосіфа апякуном касцёла, а папа Леў XIII (1878 – 1903 гг.) прысвяціў святому месяц сакавік і заклікаў да наследавання яго дабрадзейнасцям.

У сакральнай скульптуры XIX ст. працягвалі развівацца папярэднія сюжэты. Шырокае распаўсюджванне меў вобраз Хрыста ў смутку, які ўкаранялі францысканцы і іншыя жабрацкія ордэны. Скульптуры Хрыста смуткуючага знаходзіліся ў храмах і прыдарожных капліцах. Яны служылі перш за ўсё патрэбам інтымнай малітвы і прыватнаму культу. Іканаграфічны тып Хрыста ў смутку, які адлюстроўваў Збаўцу пакутуючым і адначасова пануючым над светам, найбольш адпавядаў характару народнай рэлігійнасці (скульптура, кп 25251, фонды ГДМГР).

Пасля падаўлення паўстанняў 1830 – 1831 гг. і 1863 – 1864 гг. царскі ўрад зрабіў больш жорсткай палітыку ў дачыненні да каталіцкай царквы і скасаваў каталіцкія кляштары. У выніку гэтага на беларускіх землях знік цэлы культурны пласт, які быў цесна звязаны з дзейнасцю каталіцкага манаства ў розных сферах рэлігійнага і грамадскага жыцця.

Літургічная музыка XIX – пачатку XX стст. абмяжоўваецца пераважна парафіяльным выканальніцтвам (рукапісны імшал, кп 13316, фонды ГДМГР). Патрэба ў высокакваліфікаваных музыкантах спрыяла адкрыццю ў 1872 г. вучылішча арганістаў, якое размяшчалася пры касцёле св. Тройцы на Залатой Горцы ў Мінску. Значны ўплыў на развіццё касцёльнай музыкі ў канцы XIX – пачатку XX стст. аказаў цэцыліянскі рух, прадстаўнікі якога імкнуліся выключыць з рэпертуару нявартую літургіі музыку.

Носьбіты каталіцкай культурнай традыцыі аказалі ўплыў на развіццё грамадскай думкі і беларускага нацыянальна-культурнага руху. З каталіцкага асяроддзя паходзілі шматлікія прадстаўнікі, якія прычыніліся да Беларускага Адраджэння XIX-пачатку XX ст. У рэчышчы руху за адраджэнне беларускай культуры сфарміраваўся беларускі каталіцкі рух, які ставіў за мэту шырэйшае ўжыванне ў касцёлах беларускай мовы, папулярызацыю беларускай гісторыі і культуры.

Новы этап для каталіцкай царквы настаў у савецкі перыяд. У БССР праводзілася антырэлігійная палітыка, накіраваная на выцясненне царквы з грамадскага і дзяржаўнага жыцця. Да 1937 г. тут былі закрыты ўсе касцёлы. Пасля ўз'яднання беларускіх зямель (1939 г.) рэпрэсіўныя акцыі ахапілі касцёл у Заходняй Беларусі, дзе былі парушаны адміністрацыйныя структуры касцёла, адсутнічаў епіскапат, закрыты кляштары, колькасць парафій скарачалася, а рэлігійнае жыццё стрымлівалася шматлікімі забаронамі.

У гады Вялікай Айчыннай вайны каталіцкае духавенства цярпела выпрабаванні разам з народам. Многія святары і ордэнскія сёстры сталі ахвярамі гітлераўскага рэжыму і былі далучаны да ліку святых і бласлаўлёных.

У канцы 80-х – пачатку 90-х гг. XX ст. на беларускіх землях распачалося адраджэнне каталіцкай царквы. Была створана мітраполія, у склад якой увайшлі Мінская дыяцэзія і Магілёўская архідыяцэзія (у персанальнай уніі з 1991 г.), Пінская дыяцэзія (1991 г.), Гродзенская дыяцэзія (1991 г.), Віцебская дыяцэзія (1999 г.).

Пад патранажам каталіцкай царквы сталі праводзіцца шматлікія міжнародныя, рэспубліканскія і дыяцэзіяльныя фестывалі. Найбольш вядомымі з'яўляюцца: міжнародны фестываль сакральнай музыкі «Магутны Божа» (Магілёў, з 1993 г.), Міжнародны каталіцкі фестываль хрысціянскіх фільмаў і тэлепраграм «Magnificat» (Глыбокае-Удзела, з 2005 г.). Каталіцкая царква стала ініцыятарам правядзення Міждыяцэзіяльных дзён моладзі (Івянец). Пры мінскім касцёле святых Сымона і Алены дзейнічае культурна-адукацыйны цэнтр. У 2008 г.

упершыню студэнцкая моладзь Беларусі далучылася да тэлемосту паміж Ватыканам і краінамі Еўропы і Амерыкі, якія быў арганізаваны да XVI Дня студэнцкай моладзі.

Вынікам нармалізацыі кананічнай дзейнасці касцёла было наладжванне дыпламатычных адносін РБ з Ватыканам (1992 г.) і стварэнне Канферэнцыі Каталіцкіх Біскупаў Беларусі (1999 г.). Сёння ў краіне рэстаўруюцца і будуюцца новыя касцёлы, дзейнічаюць дзве вышэйшыя дыяцэзіяльныя семінарыі (у Гродне з 1990 г., Пінску з 2001 г.), выдаецца беларускі каталіцкі друк, працуе Мітрапалітальная камісія па перакладзе на беларускую мову літургічных кніг.

Актуальныя пытанні становішча каталіцкай царквы, яе ролі ў сучасным беларускім грамадстве, формы супрацоўніцтва з дзяржаўнымі структурамі ў сферы адукацыі і культуры абмяркоўваліся пры сустрэчы прэзідэнта А.Лукашэнкі з беларускім епіскапатам на Канферэнцыі Каталіцкіх Біскупаў 21 кастрычніка 2004 г. Пытанні ўзаемадзеяння каталіцкай царквы з праваслаўнай царквой падымаліся пад час сустрэчы А.Лукашэнкі з Мінска-Магілёўскім арцыбіскупам мітрапалітам Т.Кандрусевічам 14 красавіка 2009 г. Была падкрэслена актуальнасць такога супрацоўніцтва ў мэтах кансалідацыі беларускага грамадства перад новымі антыхрысціянскімі выклікамі сучаснай эпохі і барацьбы з такімі грамадскімі праблемамі, як наркаманія і СНІД. 27 красавіка 2009 г. у Ватыкане адбылася сустрэча папы Бенедыкта XVI з прэзідэнтам Беларусі А.Лукашэнкам, падчас якой абмяркоўваліся дэталі падпісання дагавора аб супрацоўніцтве.

Ганчарук Ігар Генадзевіч – кандыдат гістарычных навук, вядучы навуковы супрацоўнік Гродзенскага дзяржаўнага музея гісторыі рэлігіі.

ХРЫСЦІЯНСКІЯ МАТЫВЫ Ў ЛІТАРАТУРЫ

УДК 27-277

Г. Писарук (Брест)

РИТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РЕЧИ АПОСТОЛА ПАВЛА В ПОСЛАНИИ К ФИЛИМОНУ

Статья представляет собой исторический и литературный анализ текста послания Апостола Павла. В первом случае основное внимание уделяется возможности общения «старшего» с «младшим» на основе христианских принципов братства и уважения. Во втором – проводится анализ построения риторически искусной речи Апостола.

Проблема обеспечения наилучшего взаимопонимания между людьми является не только проблемой сегодняшнего дня – она была актуальна всегда. Так, элементы риторической тактики, приводящей к конструктивному решению возникающих между людьми конфликтов, использованы ещё апостолом Павлом в его Послании к Филимону [1].

Краткое письмо апостола Павла (всего 24 стиха) – это образец учтивости и обходительности в речевом общении. В своей дохристианской жизни апостол Павел (еврей Савл, имевший римское гражданство, принадлежащий к самой многочисленной и могущественной партии иудеев – фарисеям) учился у известнейшего учителя того времени Гамалиила, и несомненно, именно риторическая образованность позволила Павлу искусно выстроить и мастерски словесно оформить свою речь в письме к Филимону.

Обычно Павел начинает свои послания с того, что указывает на своё апостольство (см. Рим.1:1; 1 Кор.1:1 и др.). По сути, как апостол – старший по званию, Павел мог бы просто дать указание Филимону принять Онисима без обычного в подобных случаях сурового наказания (см. ст. 8: «… имея великое во Христе дерзновение приказывать тебе, что должно»; в греч. право имеющий приказать тебе). Но Павел решил попросить («…по любви лучше прошу…» – ст. 9), и он пишет Филимону как другу, поэтому опускает свой официальный титул и пишет не как апостол, а как «узник Иисуса Христа» (ст. 1). Это показатель выбора Павлом стратегии диалогичности: он отказывается от позиции власти, с первых же слов устанавливает между собой и Филимоном отношения личностного равенства.

Как известно, термин «диалог» в риторике означает не только и не столько форму речи, при которой происходит непосредственный обмен высказываниями между двумя или несколькими лицами, сколько утверждает отношения между адресантом и адресатом в речевой ситуации: оба коммуниканта являются лицами деятельными, независимо от степени формальной диалогичности их речевого поведения. Субъект-субъектные отношения проявляются, в первую очередь, в уважении личности адресата и его точки зрения, в предоставлении права иметь иной взгляд на что бы то ни было. Риторика в качестве основного закона речевого поведения коммуникантов (аристотелевская и современная) постулирует закон гармонизирующего диалога.

Имея цель побудить Филимона к совершенно определённому действию, апостол Павел использует не агитирующий тип речи, а аргументирующий. Это примечательно потому, что, во-первых, сознательно организованная аргументация – это одна из составляющих в реализации закона гармонизирующего диалога, показатель проявления уважения к собеседнику. К тому же, во-вторых, риторика всегда рассматривала аргументацию как направленную деятельность, предполагающую активную реакцию другой стороны на приведённые доводы, и поэтому Павел высказывает и доказывает своё мнение, стремясь пробудить в Филимоне «собственное внутреннее слово» (В.Ф. Одоевский), оставляя за адресатом право выбора поступка.

В письме апостола Павла выстроена целая система доводов, разных по силе воздействия, но не дающих право сомневаться в их целенаправленности. Они расположены в соответствии с «правилом Сократа».

Аргументативная тактика начинается, как и положено, с сильного аргумента. См. ст. 4: «Благодарю Бога моего, всегда вспоминая о тебе в молитвах моих, Слыша о твоей любви...». Павел выражает основание своей дружбы с Филимоном, провозглашая связывающую их веру в Иисуса Христа. Общность веры даёт апостолу веское основание обратиться к Филимону с весьма деликатной просьбой об Онисиме и рассчитывать на понимание. Так Павел реализует риторический «закон общности языка мышления».

Следующий элемент риторической тактики Павла содержится в ст. 8 – 13. Перед тем как изложить свою просьбу, Павел замечает, что просит Филимона «Павел старец» (ст. 9). Это сознательно использованная риторическая фигура умаления. Историки утверждают, что письмо было написано между 60 – 64 гг. н.э., и в это время апостолу не было ещё и шестидесяти лет. Вероятно, говоря о себе как о старце, Павел хотел подчеркнуть, что письмо пишет человек, проживший непростую жизнь.

Павел использует и эту мысль как один из аргументов, убеждающих Филимона принять его просьбу.

Только после этого Павел излагает свою просьбу: «Прошу тебя о сыне моём Онисиме...» (ст. 10). Павел соглашается с тем, что Онисим был негодным человеком, но утверждает, что теперь тот стал другим. Апостол называет Онисима «сын мой». Неизвестно, была ли случайной встреча беглого раба с Павлом в городе с полуторамиллионным населением или тот сознательно искал встречи с апостолом, с которым познакомился в Колоссах несколькими годами ранее. Онисим дорог Павлу уже потому, что стал христианином при нём: «... которого родил я в узах моих» (ст. 10). Здесь Павел ссылается на известную в то время поговорку раввинов: «Если кто учит сына своего соседа закону, то, по Писанию, он как бы родил его». По мнению Павла, привести человека к Иисусу Христу – это значит больше, чем произвести его на свет. Вот почему апостол не может не заботиться о молодом человеке Онисиме.

Далее в ст. 11 Павел пишет об Онисиме: «Он был некогда негоден для тебя, а теперь годен тебе и мне...». Здесь апостол прибегает к игре слов: имя Онисим означает «годный», «полезный», «выгодный», «прибыльный». Вероятно, Онисим был смышлёным молодым человеком. Римская армия во время своих походов часто брала в плен умных молодых мужчин и женщин. Их привозили в Рим и продавали в рабство. Павел пишет, что он сам хотел бы иметь Онисима при себе, вероятно, тот ему немало помогал: «Я хотел при себе удержать его...» (ст. 13). Подчёркивание достоинств беглого раба – это тоже аргумент, который должен был убедить Филимона принять его.

В Деян. 28:30 мы читаем о том, что в Риме, будучи арестованным, «...жил Павел целых два года на своём иждивении и принимал всех приходивших к нему, Проповедуя Царствие Божие и уча о господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно». Такой свободный образ жизни на свои средства, несмотря на арест, позволял Павлу иметь под рукой хорошего помощника, но Павел считал себя обязанным вернуть Онисима хозяину, несмотря на сложности дальнего пути. Павел говорит об Онисиме с предельным душевным напряжением. Онисим, по-видимому, стал очень дорог апостолу за время нахождения в тюрьме, потому что он высказывает ему большую похвалу, заявляя, что, отсылая его Филимону, он отсылает частицу своего сердца. Греческое слово *спланхна*, переведённое в русской Библии как «сердце», означает средоточие чувств (в греч. это есть мои внутренности). Несомненно, на такой довод адресат не мог не отреагировать.

В середине письма, после напряжённой аргументации, – ослабление натиска. Давая понять Филимону, что недоброе отношение к Онисиму

глубоко огорчит его, Павел предлагает Филимону самому принять решение – даёт ему выбор: «…чтобы доброе дело твоё было не вынужденно, а добровольно» (ст. 14), (в греч. по волеизъявлению).

В качестве одного из аргументов Павел указывает на возможную неслучайность произошедшего: «Ибо, может быть, он для того на время отлучился, чтобы тебе принять его навсегда, не как уже раба, но выше раба, брата возлюбленного…» (ст. 15 – 16). Этот аргумент можно считать одним из самых слабых, но Павел компенсирует его слабость, используя яркие антонимичные выражения: Онисим на время отлучился – Филимон должен принять его навсегда (в греч.: он был удалён до часа, чтобы вечно ты его удерживал).

Далее Павел конкретизирует свою просьбу – просьбу принять беглого раба, причём даже ставит условия – как это должно быть. Здесь явно заметно выстраивание стратегии близости. Во-первых, он просит Филимона принять Онисима как брата во Христе («Не как уже раба, но выше раба, брата возлюбленного» – ст. 16). Апостол уверен, что может воззвать к любви Филимона и надеяться на его прощение, потому что и сам Филимон получил прощение Божие. Во-вторых, Павел просит принять Онисима подобно тому, как принял бы самого Павла: «Итак, если ты имеешь общение со мною, то прими его, как меня» (ст. 17). Павел уверен, что он был бы принят Филимоном безусловно. Такой безусловности он ждёт от него и по отношению к Онисиму. В-третьих, Павел предлагает возместить убытки, нанесённые Онисимом: «Если же он чем обидел тебя, или должен, считай это на мне» (ст. 18); «…я заплачу…» (ст. 19). Этот момент письма равнозначен расписке: Павел добровольно берёт на себя обязательство выплатить Филимону украденные Онисимом деньги.

В ст. 19 слог Павла становится мягче, он использует риторическую фигуру *намёк* как форму метасообщения: «…не говорю тебе о том, что ты и самим собою мне должен». В риторике намёк считается средством непрямого информирования: адресат получает высказывание, которое должен расширить, дополнить, развить работой собственной мысли. Именно в этом месте единственный раз за всё письмо Павел использует обращение «брат»: «Так, брат, дай мне воспользоваться от тебя в Господе» (ст. 20). Павел как будто с улыбкой говорит: «Филимон, ты обязан мне спасением твоей души, потому что это я привёл тебя ко Христу. Так дай же мне воспользоваться тобою, получить от тебя хоть какую-то выгоду». Филимон не мог не прочитать подлинный смысл того, о чём говорил Павел: он понимал, как много прощает Бог приходящему ко Христу. Так Павел задаёт речевому общению желаемую тональность – задушевную, глубоко интимную, лишённую всякой отстранённости.

Апостол Павел проявляет тем самым глубокое доверие к адресату: он стремится к его чуткости и благожелательности, ждёт ответного понимания.

В ст. 23 содержатся приветствия Филимону от людей, которые, вероятно, были личными друзьями и Павла, и Филимона: «Приветствует тебя Епафрас, узник вместе со мною ради Христа Иисуса, Марк, Аристарх, Димас, Лука, сотрудники мои». Такой объединяющий адресанта и адресата жест вежливости является в письме последним элементом в выстраивании речи, гармонизирующей отношения коммуникантов.

Лаконичное письмо апостола Павла Филимону не только передаёт все виды информации – и понятийно-логическую, и оценочную, и эмоциональную, но и является безупречным по стилю. Красота слога апостола Павла – это красота функциональности речи, соответствующей риторической задаче. Чем лучше и полнее речь осуществляет цель говорящего (пишущего), то есть пробуждает в слушателе (читающем) именно те мысли, тот отклик, который нужен адресанту, тем она совершенней [2, с. 16]. В Библии не сказано о том, как Филимон принял возвратившегося раба Онисима. Но предание говорит, что хозяин принял Онисима и даже дал ему свободу. Впоследствии Онисим стал епископом в македонском городе Верии, недалеко от Фессалоник.

Законы речевого взаимодействия не устаревают. Риторически искусная речь никогда и никого не может оставить равнодушным: она пробуждает ум и чувства – ratio и intuitio. Читая послание апостола Павла к Филимону, мы не просто вникаем в его содержание, у нас появляется желание всей душой принять то мировосприятие, которое предлагает пишущий, и проявить его в своих действиях сегодня и сейчас. Принятию такого решения во многом содействует и риторическое мастерство автора Послания к Филимону.

Список источников и литературы

1. Библия. Синодальное каноническое издание. Новый Завет.
2. Михальская, А.М. Основы риторики: Мысль и слово / А.К. Михальская. – М. : Дрофа, 2001.

Писарук Галина Васильевна – кандидат педагогических наук, Брестский государственный университет имени А.С. Пушкина.

УДК 27-144

О.И. Федотов (Москва)

МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ДАЖДЬБОГА В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ» ПОЭТИЧЕСКИМ АНАЛОГОМ ИИСУСА ХРИСТА?

В статье анализируется текст известного памятника древнерусской литературы и проводятся параллели между его сюжетом и евангелическим образом Иисуса Христа. Внимание автора обращено на возможности синтеза христианских и дохристианских духовных представлений в древнерусском обществе.

Центральное место в пантеоне славянских богов принадлежит Дажьбогу. Он почитался как восточными, так и западными и южными славянами. Летописец зачисляет его в общий ряд с Перуном, Хорсом, Стрибогом, Симарглом и Мокошью[1], которым поставил деревянные кумиры в начале своего княжения в Киеве Владимир[2]. Поскольку имена Хорса и Дажьбога стояли рядом, не разделённые соединительным союзом «и», некоторые исследователи сочли их синонимами для обозначения единого солнечного божества[3]. С другой стороны, можно допустить наличие в славянском пантеоне богов-двойников, со смежными, но разнонаправленными функциями, подобно тому, как в классической древнегреческой мифологии на Олимпе мирно уживались Гелиос и Аполлон. Хорс соответствовал первому, олицетворяя «солнце как дневное светило, совершающее свой суточный объезд или облёт Земли и подземного мира», а Даждьбог – второму как «бог сезонного солнечного тепла, времени вызревания урожая», олицетворяя «ту же живительную

[1] «И нача княжити Володимеръ въ Киевѣ единъ, и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна деревяна, а главу его сребрену, а усъ златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога и Симарьгла, и Мокошь» (Памятники литературы древней Руси. XI – начало XII века. – М., 1978. – С. 94).

[2] Наверное, не случайно получивший в народе прозвище « Красное Солнышко» …

[3] См., напр.: *Бодянский, О.М.* Об одном Прологе библиотеки московской духовной типографии и тождестве славянских божеств, Хорса и Дажьбога / *О.М. Бодянский* // Чтения в обществе истории и древностей российских. – 1846. – № 2. – С. 14 – 19.

силу, которую имело солнце, находясь в апогее»[1]. Этимология его имени представляется довольно прозрачной. Первая часть восходит к императиву от глагола «дать», широко известному благодаря тексту главной христианской молитвы «Отче наш»: «Хлеб наш насущный *даждь* нам днесь…». Впрочем, есть и другие мнения. А.Н. Афанасьев, усомнившись в правоте своего учителя О.М. Бодянского, лекции которого он слушал в Московском университете, выдвинул гипотезу, согласно которой «дажь» есть притяжательное прилагательное от забытого старославянского слова «дагъ» (Ср.: готск. Dags, нем. Tag) – день, свет[2]. Впрочем, для интересующего нас предмета обе трактовки почти в равной степени актуальны: и та, и другая подчёркивают солнечные функции и прерогативы бога.

В «Слове о полку Игореве» Дажьбог, подобно Велесу и Стрибогу, называется применительно к своим потомкам – внукам, скорее всего, в обобщённо-единственном числе: «Тогда при Олзѣ Гориславличи сѣяшется и растяшеть усобицами, погибашеть жизнь Даждь-Бога внука» (16–17); «Въстала обида въ силахъ Дажь-Бога внука, вступила дѣвою на землю Трояню» (19).

Исследователям нелегко было определить, кого же автор «Слова» именует «Дажьбожьими внуками»: половцев, русских, весь русский народ или его определённую часть по географическому ли, социальному принципу или, допустим, конкретную историческую личность с божественной родословной[3]. Самой убедительной следует признать точку зрения А.Н. Робинсона, усмотревшего в «Дажьбожьих внуках» русских князей, прямых Рюриковичей, сородичей Игоря.

Метафорическое сближение Новгород-Северского князя и солнца пронизывает всё произведение насквозь. Начало Игорева похода ознаменовалось солнечным затмением, упомянутым трижды: «Тогда Игорь възрѣ на свѣтлое солнце и видѣ отъ него тьмою вся своя воя прикрыты» (5); «Солнце ему тьмою путь заступаше» (8), «Нъ уже, княже, Игорю утрпѣ солнцю свѣтъ» (32). «Свѣтлому и тресвѣтлому» солнцу пеняет Ярославна за то, что оно простирает горячие свои лучи на воинов лады, скручивает им жаждою луки и горем затыкает колчаны (39). Оно же ярко сияет на небе, когда Игорь успешно бежит из неволи: «Солнце

[1] *Соколова, Л.В.* Дажьбог (Даждьбог) / *Л.В. Соколова* // Энциклопедия « Слова о полку Игореве» . – Т. 2. – СПб., 1995. – С. 80. См. также: *Иванов, В. В., Топоров В.Н.* Славянские языковые семиотические системы / *В.В. Иванов, В.Н.Топоров.* – М., 1965. – С. 16, 61; *Они же*. Дажьбог. Даждьбог // Мифы народов мира. – М., 1980. – Т.1. – С. 347; *Васильев, М.А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира / *М.А. Васильев.* – М., 1999.

[2] *Афанасьев, А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов / *А.Н. Афанасьев.* – М., 1965. – Т. 1. – С. 65, 69, 133. Ср. также: лит. daga – жара и прус. dagis – лето (*Якубинский, Л.П.* История древнерусского языка / *Л.П. Якубинский*. – М., 1953. – С. 339).

[3] Обзор существующих гипотез и соответствующая литература содержатся в.: *Соколова Л.В.* Указ. соч. С. 8 – 82.

свђтится на небесђ – Игорь князь въ Русской земли» (45). Эти словоупотребления, актуализирующие основное значение солнца как небесного светила, целенаправленно связаны с заглавным героем произведения, маркируя драматические перипетии его безрассудного похода.

Ещё в двух случаях солнце буквально замещает собой князей как собственно символическое их обозначение: «…чръныя тучя съ моря идуть, хотять прикрыти д солнца, а въ нихъ трепещуть синіи млъніи» (12); «Темно бо бђ в г день: два солнца помђркоста, оба багряная стлъпа погасоста и съ нима молодая мђсяца, Олегъ и Святъславъ, тьмою ся поволокоста. На рђцђ на Каялђ тьма свђтъ покрыла» (25). Заметим, что оба раза солнечный свет противопоставлен «тучам» и «тьме». Доминантный мотив затмения, таким образом, не исчерпал своей инерционной силы.

Затмение князя-солнца в сущности представляет собой прозрачную аллегорию его пленения или временной смерти, предполагающей воскресение. Любопытную, хотя и не бесспорную версию, объясняющую обращение автора «Слова» к «тёмному походу неизвестного князя» (Пушкин), предложил в своей книге «Поэтика “Слова о полку Игореве”» Б.М. Гаспаров: «Два события оказались особенно важны с этой точки зрения: затмение солнца в начале похода и успешный побег героя из плена. Само по себе каждое из этих явлений случалось неоднократно, оставляя лишь мимолётные упоминания на страницах летописи. Но соединение их в одном событии, в сочетании с постоянно присутствующим подтекстом борьбы с половцами как с потусторонней инфернальной силой, послужило мощным стимулом к разработке символических мифологизированных образов. Поражение героя переросло не только свой конкретно-политический, но даже эпико-героический смысл и оказалось эквивалентно космической катастрофе – исчезновению солнца и погружению мира во тьму. Соответственно, возвращение из плена обернулось символическим актом воскресения и возвращения солнца на небо, означавшим на языке мифологических символов, спасение мира и окончательное торжество над инфернальными силами. То обстоятельство, что побег князя совершался по реке (Донцу), дополнительно подкрепляло смысл данного события как пересечения границы загробного мира»[1].

Концепция, надо признать, выглядит весьма стройной. Сомнение вызывает лишь априорно принимаемая идея ортодоксальной

[1] *Гаспаров, Б.* Поэтика «Слова о полку Игореве» / *Б. Гаспаров.* – М., 2000. – С. 460.

христианской ориентации автора «Слова», провоцирующая на восприятие князя Игоря едва ли не двойником Иисуса Христа.

Да, действительно, евангельский миф об Иисусе Христе символически соотносится с солярными мотивами. Сначала Иисус ведёт своих ближайших учеников Петра, Иакова и Иоанна Богослова на высокую гору и демонстрирует им таинство Преображения: «И преобразился пред ними: и просияло лице Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет» (Матф., 17,2). Смерть же Богочеловека, напротив, сопровождается зловещим наступлением тьмы, т.е. солнечным затмением. Причём в трёх канонических Евангелиях точно зафиксировано его время: от шести до девяти часов. «Было же около шестого часа дня, и сделалась тьма во всей земле до часа девятого: И померкло солнце, и завеса в храме раздралась по середине» (Лк., 23, 44 – 45; ср.: Мк., 15,33; Матф., 27, 45).

Тем не менее, считать солнце в поэтическом мире «Слова» вместе с репрезентирующим его Даждьбогом образным эквивалентом Иисуса Христа, разумеется, неправомерно. В условиях двоеверия автор великого памятника предпочёл оправдавшие себя традиционные поэтические ресурсы, насытив своё произведение привычными языческими божествами как благожелательно настроенными по отношению к русичам, так и противостоящими им. Немногие образы христианства или носят вторичный характер[1], или просто значимо отсутствуют (например, релевантная для воинской повести молитва перед боем).

Таким образом, в поэме конфликтуют не христианство и язычество, а две разных ветви последнего: цивилизованных земледельцев-славян, «Велесовых внуков», и диких кочевников-половцев, поклонявшихся своим демонам.

Что же касается символического осмысления затмения, его можно обнаружить в мифологии многих народов. Так, к примеру, в «Прорицаниях Вёльвы» и «Речах Вафтруднира» в составе «Старшей Эдды» излагается миф об одном из трёх хтонических чудищ скандинавского пантеона волке Фенрире, проглотившем солнце[2].

[1] Эпизод с заездом Игоря в церковь на Пирогощей и финальный «Аминь», скорее, были привнесены позднейшими переписчиками для того, чтобы актуализировать малопопулярное из-за своего языческого духа произведение.

[2] См.: Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М., 1975. – С. 187, 188, 208. В мифологических сказаниях других народов солнце проглатывает медведь, крокодил или дракон.

Точно также солнце-бога можно считать предельно общей интернациональной мифологемой для обозначения верховного властителя[1], а его затмение – недобрым знаком трагического конца. К этому выводу пришёл А.Н. Робинсон, исследовавший мифологические и литературные памятники разных народов[2], причём применительно к русским князьям Игорева рода выявленная закономерность пришлась особенно ко двору. «Двенадцать солнечных затмений в течение одного века, по наблюдению учёного, оказались совмещающимися со смертью (естественной или насильственной) 13 представителей изучаемой ветви княжеского рода Рюриковичей»[3]. Игорь, однако, «пренебрёг знамением, может быть, потому, что его отец Святослав Олегович был единственным из крупных представителей рода, который умер (1165 г.) без солнечного знамения»[4]. Тот же факт, что он приурочил начало похода ко дню памяти своего патрона – Георгия, победителя Дракона, можно истолковать и как намёк на смертельную схватку его дохристианского двойника Перуна с Велесом-Змеем или – в скандинавском варианте – бога-громовника Тора с Мировым Змеем Ёрмунгандом[5].

Федотов Олег Иванович – доктор филологических наук, профессор, Московский институт открытого образования.

[1] Текст «Хроники Иоанна Малалы» гласил: «Царствова Египтяномъ сынъ его солнце именемъ, его же наричють Дажьбогъ» .

[2] *Робинсон, А.Н.* Закономерности развития средневекового героического эпоса и символика «Слово о полку Игореве» / *А.Н. Робинсон* // Славянские литературы: VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. – М., 1978. – Вып. 4. – С. 150 – 165; *Его же*. Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI – XII веков: Сб. статей – М., 1978. – С. 191 – 206; *Его же*. Чёрное солнце рода Игорева // Неделя. – 1979. – № 12.

[3] Учитывались годы с 1076 по 1176: 8 смертей случилось после затмения; 3 – перед затмением и 2 – в год затмения (*Робинсон А.Н.* Солнечная символика… С. 13 – 16, 53).

[4] Там же. С. 19.

[5] Если признать норманнскую теорию исторически состоятельной, то автор «Слова» непременно должен был быть знаком с отголосками мифов, о которых мы знаем по «Старшей» и «Младшей Эдде». В таком случае, изображённые им природные стихии (не говоря уже об уподобленных им князьях) вполне сопоставимы со скандинавским Апокалипсисом Рагнарёком: «Солнце померкло,/ земля тонет в море,/ срываются с неба/ светлые звёзды,/ пламя бушует/ питателя жизни,/ жар нестерпимый/ до неба доходит» (Старшая Эдда / пер. А. Корсуна … С. 189). Подробнее см.: *Федотов, О.И.* История западноевропейской литературы средних веков / *О.И. Федотов*. – М., 2004. – С. 23 – 28.

УДК 27-28:821.161

А.О. Шелемова (Москва)

МОТИВ ЗВОНА В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

В статье представлен текстологический анализ «Слова о полку Игореве». Рассматриваются особенности применения древнерусским автором метафоры пространственного распространения звука и метафоры колокольного звона.

Мотивному комплексу распространяющегося в пространстве звона в поэтике «Слова о полку Игореве» отведено значительное место. Будучи одним из компонентов многообразной звуковой гаммы[1], разносящийся звон является как метафорой пространства и скорости, так и одним из композиционно-структурных организаторов хронотопа, заполняя собой отрезки пути, отмеченные начальным, кульминационным и конечным пунктами перемещений главных персонажей.

Перечислим фрагменты текста памятника, в которые включена поэтическая метафора пространственного распространения звона в различных её модификациях:

1. Комони ржуть за Сулою – **звенить** слава в Кыевѣ[2] (372);
2. Ступаеть <Олег> въ златъ стремень въ градѣ Тьмутороканѣ, той же **звонъ** слыша давный великый Ярославь… (376);
3. Что ми шумить, что ми **звенить** давечя рано предъ зорями?… (378);
4. Се бо готския красныя дѣвы въспѣша на брѣзе синему морю, **звоня** рускымъ златомъ… (380);
5. … Кликомъ плъкы побѣждають, **звонячи** въ прадѣднюю славу…(380);
6. Тому <Всеславу> въ Полотскѣ **позвониша** заутреннюю рано у святыя Софеи въ колоколы, а онъ въ Киевѣ **звонъ** слыша (384).

Акустическое распространение звона в первом фрагменте семантически значимо: звук разносится из-за реки целенаправленно к Киеву, актуализируя центрально-периферийную модель произведения со стольным градом как центром хронотопа. От Киева к периферии и обратно происходят все реальные и символические перемещения. Всякое пространственное событийное движение – будь то походы, победы,

[1] В акустическом спектре различимы также такие звуковые обертоны, как голос, свист, крик, клик, шум, ржание, грохот, стук, треск, всплеск, стон.

[2] Текст «Слова о полку Игореве» цит. по кн.: Памятники литературы Древней Руси. XII век. – М., 1980. Страницы указываются в скобках.

поражения, ареал распространения славы, хвалы, торжества, радости или скорби, печали, хулы – разворачивается относительно центрального локуса.

Образ Киева-центра амбивалентно обнаруживается в пространстве произведения и в исторических ретроспекциях. Обратим внимание на симметрично-параллельное построение первого фрагмента со вторым и восьмым, где повествуется о прошлых усобицах, которые трактуются как предшествования поражения Игоря. Звуковое распространение, во всех эпизодах сопровождаемое звоном, направлено от периферии к центру: из-за реки (Сулы) и из отдалённых городов Тмуторокани и Полоцка – к Киеву. Но «звуковая ситуация» в ретроспективной фрагментарной паре несколько иная: звон разносится из глубины веков, создавая эффект не только периферийно-центрального пространственного следования, но и временнóго акустического распространения. В обозначенных эпизодах речь идёт о прошлых путях «дедов», которые спроецированы на путь «внуков», поскольку осмысливаются в «Слове о полку Игореве» как предыстория неудачного похода молодых князей. Эта мысль подтверждена фразой «*звонячи въ прадѢднюю славу*», засвидетельствовавшей буквально, что современные события для автора есть не что иное, как временнóй отголосок деяний предков. Благодаря виртуозно включённому в текст памятника мотиву звона, пространственно соотнесённому с двумя исторически отдалёнными временами, друг на друга накладываются три рассказа о княжеских *путях*, описанных не изолированно, а в унисон, что и подчёркнуто, помимо всего прочего, использованием поэтического образа разносящегося звона во всех этих трёх рассказах. Создание параллельных ситуаций во времени и пространстве позволило автору сопротивопоставить между собой пути Олега Святославича (Гориславича) Черниговского, Всеслава Полоцкого и Игоря Новгород-Северского.

Олег Святославич «*ступаетъ въ златъ стремень въ градѢ ТьмутороканѢ*» (376) – то есть, в соответствии с употреблённым этикетным выражением, следует понимать, что выступает в поход. Конечная цель пути сформулирована не конкретно, а по ассоциации: Киев реально не назван. Но звуки, сопровождающие процесс вступления «*въ златъ стремень*», слышит «*великый Ярославь сынъ Всеволодъ*», а это значит, что отголосок распространившегося характерного для конской сбруи звона, воспринимаемого метафорически-ассоциативно, долетел до Киева. Направление пути тмутороканского князя, как подсказывает отзвук его стремени, скорее всего, устремлено от периферии к центру, к Русской земле.

Всеслав Полоцкий «*скочи къ граду Кыеву, и дотчеся стружиемъ злата стола Киевскаго*» (382). Выступление Всеслава в поход не отмечено «златым стременем», зато звон в этом эпизоде имеет и прямое значение реально распространяющегося колокольного мелоса, и метафоры пространства и скорости. Направление же пути Всеслава из контекста определить трудно: ситуация «запутана». Князь изображён скачущим то в Киев, то в обратном направлении, но звон полоцких колоколов Всеслав «слышит», вероятно, пребывая в Киеве. Д.С. Лихачёв констатировал, что «мятежный» князь оказался там в качестве пленника, каковым он туда и попал в первый раз, и предположил, что звон колоколов полоцкой Софии он «слышал», находясь в заключении[1]. Но не будем забывать и о том исторически достоверном факте, что Всеслав в 1068 году в течение семи месяцев княжил в Киеве.

Начало пути Игоря отмечено вступлением «*въ златъ стремень*». Новгород-северский князь предпринял поход, дабы поискать себе «*дѢдней*» славы, дабы и «*Игореви, того внуку*» воспелось, как пел вещий Боян его «дедам», чтобы и о нём звенела «*слава въ Кыеве*». Мотив звона сопровождает путь Игоря в его кульминационной точке, но отзвук его разносится только на поле боя: «*Что ми шумить, что ми звенить?*» – «*Игорь плъкы заворочаетъ*». Звон Игоревой «рати» не распростёрся в пространстве, не услышан был и в родной земле: «*Сицей рати не слышано!*» (376) – то есть, такого бесславного сражения Русь не знавала. Вступивший «*въ златъ стремень*» новгород-северский князь оказался не в «*сѢдле злате*», а в «*сѢдле кощиеве*» (378) – в половецком плену. Мотив звона далее в тексте получает инверсионно-направленную распространённость: лишившие Игоря славы и победного звона половцы тем самым приобрели право воспеть свой успех, «*звоня рускымъ златомъ*». Удачный побег и возвращение князя в родную землю сопровождается радостным пением, но это отнюдь не торжественный колокольный звон в Киеве. Игорь ещё пока только «*Ѣдетъ къ святѢй Богородици Пирогощей*» (386), возможно, либо к своему вожделённому звону будущей славы, либо к раскаянию за свои амбициозные сепаратистские устремления.

Таким образом, в «Слове о полку Игореве» звон оружия сопровождает выступление князей в поход, звоном же города встречают своих героев («***звенить** слава в Киеве*»). Звон – символ распространения княжеской славы, даже если эта слава посмертная («*Единъ же Изяславъ, сынъ Васильковъ, **позвони** своими острыми мечи о шеломы литовския,*

---

[1] Лихачев, Д.С. Комментарий исторический и географический / Д.С. Лихачев // Слово о полку Игореве. – М.; Л.: АН СССР, 1950. – С. 455 – 456.

притрепа славу дѢду своему Всеславу»). Распространение «ратного» звона – одна из самых репрезентативных метафор пространства и скорости в «Слове о полку Игореве». Звон связан, прежде всего, со специфическим мелосом битвы.

Колокольный звон звучит только в одном фрагменте «Слова», который являет собой эвфонический шедевр, созданный поэтическим гением автора. Имеется в виду звуковой ряд полногласных сочетаний, благодаря которому мы *слышим* музыкальный перезвон колоколов:

Тому въ **П-ОЛО**-цке / по-зв**ОН**-иша / р**АНО** / к**ОЛО**к**ОЛ**ы / **ОНЪ** / **звОНЪ**

Колокольный звон святой Софии в Полоцке – образ, потенциально входящий в парадигму отмечаемых рядом исследователей христианских «элементов» памятника, среди которых – эпитет «*поганый*» (язычник, некрещёный), слова «*Бог*» и «*божьи*», фразы «*съ зарния въ пятъкъ потопташа…*» (374), «*ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду суда божиа не минути*» (384), «*побарая за христьяны на поганыя плъки*» (386), «*Игорева храброго пълку не крѢсити*» (378), упоминание о церквях Софии Киевской и Богородицы Пирогощей, а также заключительное «*Аминь*». Однако, как нам видится, в контексте патетики светского (публицистического) пафоса «Слова о полку Игореве» во всех этих высказываниях нет какого-либо экстатически-возвышенного оттенка религиозности. Это не более чем отдельные лексемы и выражения, не утверждающие христианскую идею глобально, а лишь подтверждающие её бытование в языке того времени. Назван день недели – *пятница*, но никакого религиозного подтекста не ощущается: указан просто конкретный день. Звон *святой Софии* звучит в веках *Трояна*. И в словах из фразы «Игорева храброго пълк*у не крѢсити*» вряд ли по-христиански осмысливается идея *Воскресения*, а воспринимается, скорее, по контексту как распространённое словосочетание из укоренившейся в речи христианской лексики. Д.С.Лихачёв рассматривал формулу в качестве «утешения как признания невозвратимой утраты». Хрестоматийными стали приведённые В.П. Адриановой-Перетц реплики княгини Ольги и князя Ярослава из «Повести временных лет»: «уже мне мужа моего не кресити», «уже мне сих не кресити» (убитых варягов – А.Ш.). Сама формула *не крѢсити* возникла, разумеется, в христианские времена, но приобрела статус общеупотребительного выражения, которое даже скрупулезный летописец позволил себе употребить в речи *язычницы* Ольги. И дело здесь не в новозаветной идее воскрешения из мёртвых, принесенной на Русь вместе с христианской религией, – ведь Игорева дружина не воскресла, – а в употреблении образа, наиболее скорбно символизирующего невозвратимую утрату не только в христианском, но

и общечеловеческом смыслах. Многократное употребление лексемы *поганые* – из той же сферы повседневного бытования. Христиане-воины пришли на Каялу сражаться с «погаными», но пришли вопреки пророческому предупреждению солнца. И психологическое восприятие природы ими – мифологическое: русичи прислушиваются к её звукам, её предсказаниям. *Поганые* же для них – прежде всего враги Русской земли, пришельцы «из невести», из чужого пространства. Противопоставление *христиане-поганые* в хронотопе «Слова» включено в универсальную оппозицию «своё – чужое», «знаемое – незнаемое». «Погаными» названы и западные соседи Полоцкого княжества – литовцы («*<внуце Всеславли> своими крамолами начясте наводити поганыя на землю Русскую, на жизнь, Всеславлю*», 382). Одним словом, все они не столько иноверцы, сколько чужеземцы. Амбивалентность бытования обозначенных образов можно объяснить тем, что протоосновой и языческой, и христианской символики является первоначальный рефлективный миф.

Мотив колокольного звона в древнем тексте рассматривала украинская исследовательница Е.Н. Сырцова, резонно отмечая, что «звон христианских церквей выступает (и не только для XII в.) как существенный элемент в музыкальной картине мира на Руси. Семантика звона без комментария понятна и близка сознанию людей, слушающих “Слово о полку Игореве”. Выступая музыкально-мировоззренческой метафорой Русской земли, звон колоколов образно соседствует с соловьями, <...> со свистом звериным, с кличем дива, с клёкотом орлов. <...> Однако все языческие звуки древнерусского мира так или иначе подключены к тональности колокольного перезвона. И наоборот, звон колокольный “Слова” неполон и неясен был бы по своему мировоззренческому значению вне языческого звукового контрапункта. Ведь полифонизм “звериных звуков” отражается эхом в металлическом звучании мечей, сабель, шеломов – своеобразной конкретной музыке XII в. А те, в свою очередь, резонируют в абстрактно-музыкальном перезвоне об истории, природе и святынях, затеваемом колоколами Руси»[1]. Звон, слышимый на ратном поле, соотнесён в художественном пространстве «Слова о полку Игореве» непосредственно с языческим голосом природы, а над всеми этими звуками разносится колокольная мелодия христианских церквей.

Шелемова Антонина Олеговна – доктор филологических наук, Российский университет дружбы народов.

---

[1] См.: Сырцова, Е.Н. Философско-мировоззренческие коннотации поэтики «Слова о полку Игореве» / Е.Н. Сырцова // «Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи. – Киев: Наук. думка, 1990. – С. 59 – 60.

УДК 821.161.1

Л.И. Мурзич (Гродно)

ХРИСТИАНСКИЕ МОТИВЫ В ВОЗВРАЩЕННОЙ ПОЭЗИИ ДЛЯ ДЕТЕЙ

Статья посвящена возвращенной литературе, в которой представлены христианские мотивы. Объект внимания автора – поэзия для детей Р.Кудашевой, М.Пожаровой, а также незаслуженно забытые стихотворения А.Блока и И.Бунина.

В круг чтения современного ребенка включают произведения возвращенных авторов. Изъятые из забвения незаслуженно забытые книги, несомненно, обладают высоким нравственным потенциалом. И сегодня они заняли достойное место в золотом фонде детской литературы. Особую ценность в современных условиях имеют произведения, в которых представлены христианские мотивы. Общеизвестно, что в мировой литературе мы обнаружим много примеров использования библейских сюжетов и образов. Детская литература в этом смысле не является исключением.

К восприятию подобной литературы ребенка нужно готовить. Получить знания о Библии детям помогут такие книги, как «Вавилонская башня» (под редакцией К.И.Чуковского) и «Мир Библии» А.Меня. Ребятам можно рекомендовать «возвращенную» «Историю России в рассказах для детей» А.Ишимовой. Христианская тема представлена в рассказах этой писательницы: «Святая Ольга», «Крещение Руси», «Владимир-христианин». Так, в рассказе о Владимире А.Ишимова заметила: герой после крещения «чувствовал, что молился Богу истинному, а не прежним идолам своим» [1, с.12]. Дети узнают о том, что «Владимир после крещения еще более прославился добрыми делами» [1, с.13].

В хрестоматии «Вопреки судьбе» [1] мы обнаружили отдельные главы «Священной истории для детей, выбранной из Ветхого и Нового завета Анною Зонтаг». Истолковать главы «Сотворение мира», «Рождество Христово», «Пастухи Вифлеемские» учителю или родителям сегодня не так уж просто. Однако подобные рассказы помогают детям лучше понять библейскую историю и лирику, в которой она отразилась.

Многие поэты обратились к теме Рождества Христова (В.Соловьев, Б.Пастернак, И.Бродский и др.). Особенно популярна эта тема была в лирике серебряного века. Рождество Христово – большой и светлый праздник христиан. В представлении В.Соловьева («Ночь на Рождество»,

1894) с Христом родился свет, который вступил в борьбу с тьмой, «с князем тьмы». И Б.Пастернак понял, что свет Рождественской звезды пробивается сквозь пространство и время, он вечен, он – символ спасения, надежды, веры.

Обратимся к стихотворениям детской поэтессы Р.Кудашевой и проследим христианские мотивы в ее возвращенной лирике. В начале XX века Р.А.Кудашева (1878 – 1964) печаталась на страницах детских журналов («Малютка», «Светлячок», «Солнышко»). Она окончила женскую гимназию, служила гувернанткой, потом была учительницей и библиотекарем. Кстати, в лирике Р.Кудашевой представлен мир детства, природы («Хлопотунья», «Игра», «Одуванчик», «Зима» и др.). Так, в стихотворении «Зима» (1904) поэтесса смогла показать красоту этого времени года. Радуется земля, радуются дети. «Весел Божий свет!» – утверждает Р.Кудашева. Сегодня Р.Кудашеву знают как автора известной песенки «В лесу родилась елочка». В 1903 году поэтесса написала стихотворение «Ёлка», авторство позже забылось, часть стихотворения знают наизусть многие взрослые и дети, так как эта песенка стала символом Нового года, Рождества. Полный вариант этого стихотворения включал не только песенку, которую поют дети возле рождественской ёлки, но и описание этого праздника:

Гнутся ветки мохнатые
Вниз к головкам детей,
Блещут бусы богатые
Переливом огней;
Шар за шариком прячется,
А звезда за звездой,
Нити светлые катятся,
Словно дождь золотой… [1, с.186].

Р.А.Кудашева написала замечательные стихотворения о Рождестве и Пасхе, правда, в советское время она о них умалчивала. Особую торжественную интонацию имеет стихотворение поэтессы «Рождественская ночь» (1908). Важную роль в нем играет эпитет «святой», который встречается дважды: «святые огоньки», «ночь святая». О важном и радостном событии возвещает торжественный звон:

И ветер, замирая,
Далекий звон принес:
Настала ночь святая,
Рождается Христос [1, с.192].

С темой Рождества, несомненно, связана и тема Воскресения. И в стихотворении «Христос воскрес!» (1906) важен колокольный звон:

Он звучит далеко

В избах и дворцах,
И в морях глубоко,
И в людских сердцах [1, с.191].

Колокольный звон возвещает всему миру о Воскресении Христа. Об этом – и стихотворение Р.Кудашевой «В святую ночь» (1905), в котором главным героем выступает мальчик Саша, услышавший «чудный, торжественный звон» [1, с.191]. Ребёнок шепчет в дремоте, крестясь: «Нынче Спаситель воскрес!» [1, с.191]. Запоминаются образы детей, созданные Р.Кудашевой в стихотворении «В вербную субботу» (1901):

Вечером в церковь святую
Деточки с вербой пойдут,
Свечку возьмут восковую,
С тихой молитвой зажгут… [1, с.191].

Кстати, известное стихотворение А.Блока «Вербочки» появилось только в 1906 году:

Мальчики да девочки
Свечечки да вербочки
Понесли домой… [2, с.512].

Как и в стихотворениях Р.Кудашевой, так и в «детской» поэзии А.Блока много слов с уменьшительно-ласкательными суффиксами.

В последнем номере журнала «Родник» за 1910 год было опубликовано стихотворение ещё одной «возвращенной» поэтессы М.Пожаровой «В краю светозарном…», посвященное Рождеству Христову. Автор призывает: «Придите, придите к таинственным яслям, к подножью рожденного Бога!» [1, с.213]. Важную роль играют в этом стихотворении эпитеты: святой, лучезарный, сияющий, радостный. Весьма значимы финальные строки стихотворения:

Пред вечной любовью смирилась земная тревога,
И к сердцу от сердца незримые тянутся нити [1, с.213].

Запоминается образ «радостного ангела» «с крылами, как пена, с очами, как синие воды» [1, с.212], который зажёг золотую звезду.

Во многих стихотворениях, адресованных детям, встречается образ ангела. Так, в стихотворении И.Бунина «Ангел» (1891) изображён ангел, который увидел собиравшего колосья ребёнка.

«Благослови меньшого брата, –
Сказал Господь. – Благослови
Младенца в тихий час заката
На путь и правды и любви» [2, с.450].

Ангел Бунина с нежными крыльями, со светлой улыбкой. Ребёнок чист, у него невинная, неземная душа. В стихотворении Бунина «Вечерняя звезда» (1891) представлен образ Спасителя:

А за плечом моим, в одеждах белоснежных,
Стоял хранитель мой, – и кроткая печаль
Была в его очах, задумчивых и нежных,
Безмолвно устремленных вдаль [2, с. 469].

Обращаем внимание детей и на стихотворения А.Блока, в которых встречается образ ангела. Рекомендуем ребятам для чтения два стихотворения этого поэта: «Сочельник в лесу» (1912) и «Сусальный ангел» (1909). Описывая Сочельник в лесу, А.Блок показал светлоликого ангела, который зажигает рождественский свет. Цель ангела благородная:

Чтоб меж небом и землёй
Загорелся луч иной,
Чтоб от света малых свеч
Длинный луч, как острый меч,
Сердце светом пронизал,
Путь неложный указал [2, с. 525].

Стихотворение А.Блока «Сусальный ангел» созвучно финалу рассказа Л.Андреева «Ангелочек». Как известно, ангелочек, которого принёс в рождественский праздник домой Сашка, объединил отца и сына, подарил им надежду на лучшую жизнь. Повешенный возле печки ангелочек из воска растаял… В стихотворении А.Блока ангелочек тоже тает, так как «няня топит печку»:

Сначала тают крылья крошки,
Головка падает назад.
Сломались сахарные ножки
И в сладкой лужице лежат…
Потом и лужица засохла,
Хозяйка ищет – нет его… [2, с. 522].

Несомненно, подобные стихотворения следует «вернуть» детям. Они вызывают у ребёнка сострадание, воспитывают «чувства добрые». Известно, что во время первой русской революции А.Блок написал замечательное стихотворение «Рождество» (1906), которое также должно стать достоянием детей. Поэт создал образ девочки, которая веселит всех прохожих и радуется Рождеству.

Как тонка ты в красной шубке,
С бантиком в косице!
Засмеешься – вздрогнут губки,
Задрожат ресницы [2, с.519].

О празднике в этом стихотворении свидетельствуют удары колокола, подарки, которые покупает героиня вместе с мамой, нарядная ёлка.

Таким образом, в круг детского чтения сегодня мы включаем не только стихотворения «возвращенных», незаслуженно забытых поэтов,

но и те стихотворения известных поэтов, которые по ряду причин оказались вне поля зрения детей, родителей и учителей. Поэзия, в которой присутствуют христианские мотивы, обладает высоким нравственным потенциалом и должна быть востребована в современных условиях.

Список источников и литературы

1. Вопреки эпохе и судьбе. – Псков, 2001.
2. Русская поэзия детям / сост. Е.О.Путилова. – Л., 1969.

Мурзич Людмила Ивановна – старший преподаватель кафедры русской и зарубежной литературы Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

УДК 821.161.1

Л.И. Мурзич (Гродно)

ИСТОЛКОВАНИЕ БИБЛЕЙСКИХ ОБРАЗОВ ПРИ ИЗУЧЕНИИ ПОЭЗИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

В статье показано использование библейских образов поэтом серебряного века В.Я.Брюсовым. Без знания библейской истории понять многие стихотворения поэта невозможно.

В.Я.Брюсов был одним из самых образованных писателей своего времени. Он активно использовал библейские и мифологические образы, часто обращался к произведениям мировой культуры. Библия для него была важным источником. В течение всей своей жизни он активно использовал библейские сюжеты и образы в своем творчестве. При этом следует заметить, что В.Брюсов интересовался наукой, и его сознание формировалось под влиянием новых открытий. Известно, что на вопрос Д.С.Мережковского о вере в Христа В.Брюсов ответил отрицательно. Однако Библию В.Брюсов читал и использовал часто. Использовал как эрудит, как русский человек, знающий свою ментальность и то, что национальное самосознание русского народа связано с религией.

В своем стихотворении «Библия» (1918) В.Брюсов утверждал, что Библия – неиссякаемый источник для искусства:

> Какой поэт, какой художник
> К тебе не приходил, любя… [2, с. 256].

Отношение автора к Библии выражено с помощью эпитетов: совершенный, чистый, проникновенный, святой, светлый, гениальный. Брюсов представил в этом стихотворении ряд библейских сюжетов. Мы узнаем о Еве и искушении Змия; мы видим Ноя с возвращенной голубкой. Здесь Авраам, готовый принести в жертву своего сына Исаака; Рахиль, за которую отработал, согласно Библии, Иаков у Лавана семь лет. Здесь богоборец Израиль; здесь Иосиф, простивший своих братьев, продавших его в рабство в Египет. Здесь Моисей, которому на горе Синай явился Бог и вручил скрижали с начертанными на них законами. Библия – это Книга Книг, это алтарь, это откровенье и завет, «Всевышним данный всей вселенной для прошлых и грядущих лет» [2, с. 256].

Читая брюсовское произведение «Конь-блед», мы вспоминаем Откровения Иоанна Богослова (6 глава), где представлен конец света и описана картина Страшного Суда. Поэт взял эпиграф из Откровения: «И се конь-блед и сидящий на нем, имя ему смерть» [2, с. 116]. «Улица была как буря», – так начинает Брюсов описание страшной картины, которая предстает перед взором читателя: мы видим всадника огнеликого со свитком, на котором написано слово «смерть». Здесь красивая женщина, «пришедшая сюда для сбыта красоты своей» [2, с. 116]. Здесь кричит безумный: «Люди! Вы ль не узнаете божией десницы! Сгибнет четверть вас – от мора, глада и меча» [2, с. 116].

В стихотворении «Благовещение» (1902) Брюсов изложил библейскую историю Девы Марии, которой явился архангел Гавриил и сообщил ей благую, радостную весть о рождении Сына Божия. Дева Мария в стихотворении Брюсова смиренна и послушна.

Известно стихотворение В.Брюсова «Моисей», в котором поэт явно сделал отступление от библейской истории. После встречи с Богом на горе Синай Моисей возвращается к народу и узнает о том, что народ не хранил верности Богу, а стал поклоняться золотому тельцу. Моисей разбил скрижали, на которых были высечены заповеди. Библейский Моисей до конца своей жизни молил Бога о прощении людей, брюсовский же Моисей не прощает измены и презирает людей.

В стихотворении «И снова ты» (1900) речь идет о силе страсти, о ночной борьбе: «Я с Богом воевал в ночи» [2, с. 51]. Лирический герой увлечен борьбой и «как Израиль-хром» [2, с. 51]. Брюсов использовал библейскую легенду о Якове, вступившем в борьбу с Богом, за что Бог, коснувшись его сустава, сделал Якова хромым и дал ему имя Израиль, что означает «боровшийся с богом». Размышляя в стихотворении «В дни запустений» о бренности человеческой жизни, В.Брюсов указал на

трагический финал человечества и приближающийся Страшный суд. Согласно христианскому учению, будет второе пришествие Христа на Землю и свершится Страшный суд над всеми людьми. Любопытно «Сказание о разбойнике» В.Брюсова. Здесь представлена история грабителя Петра, который отправился в монастырь, чтобы впустить туда ночью своих товарищей. Брюсов описал отношение монахинь к разбойнику:

Обласкали его сестры добрые,
Омыли ноги водицею,
Приготовили страннику трапезу [2, с. 58].

Его водой омыли глаза слепой, и она прозрела. Узнавший о чуде Петр покаялся и «стал подвижником, надел вериги тяжелые» [2, с. 59].

В стихотворении «Я жить устал среди людей…» поэт говорит о книгах:

Вы были голубем в плывущий мой ковчег
И принесли мне весть, как древле, Ною,
Что ждет меня земля, под пальмою ночлег,
Что свой алтарь на камнях я построю [2, с. 72].

Использованный в стихотворении образ голубя имеет библейское происхождение: известно, что Ной выпустил голубя, который вскоре вернулся с листом маслины в клюве. Это было доказательство того, что земля близко.

Не зная Библии, сложно анализировать стихотворение В.Брюсова «В Дамаск» (1903), которое изобилует религиозной лексикой: храм, таинство, священнослужители, обряд, обитель, лампады, алтарь и др. Вспомним Евангелие, где говорится о том, как преследовавший христиан иудей Савл ослеп. Путь его в Дамаск завершился прозрением. Савл стал апостолом Павлом, проповедником христианства. Брюсовское же стихотворение «В Дамаск» о страсти, о греховности влюбленных. Финальные строки о неизбежности этой греховности:

Вот он, от века назначенный,
Наш путь в Дамаск [2, с. 76].

В 1905 году В.Брюсов написал стихотворение «Адам и Ева». Образы библейских героев понадобились Брюсову для того, чтобы показать влюбленных и их первое сближение. Стихотворение построено на диалоге героев.

В стихотворении «Лев Святого Марка» представлена история апостола Марка, автора одного их четырех Евангелий, покровителя Венеции.

С христианской историей связано стихотворение Брюсова «К Арарату». С горы Арарат, как сказано в Библии, началось возрождение человечества после Всемирного Потопа (сюда попал Ной, когда спала вода). Брюсов представил в стихотворении пастуха с посохом, похожим на Авраамов жезл. Автору, конечно же, была известна библейская история о том, что Бог вручил Моисею Авраамов жезл, с помощью которого Моисей являл чудеса.

В стихотворении «Марфа и Мария» Брюсов утверждает, что важно «стоять перед Богом со взорами к небу», «и в каждом есть божье, и каждый угоден» [2, с. 248]. Марфа и Мария – сестры воскрешенного Христом Лазаря.

Библейские образы и сюжеты В.Брюсов использовал и в стихах, посвященных теме поэта. Так, в стихотворении «Поэту» (1907), изложив свое эстетическое кредо, Брюсов заметил, что поэта ждут «беспощадные распятия», что «от века из терний поэта заветный венок» [2, с. 118]. В Евангелии от Матфея говорится, что на Христа возложили, издеваясь, венок из терна. Известно, что терн – колючий кустарник. Стихотворение Брюсова «Андрею Белому» (1909) изобилует библейскими образами. В начале стихотворения автор заметил:

Нас не призвал посланник божий
В свой час, как братьев от сетей [2, с. 157].

Вспоминается история братьев Иакова и Иоанна, рыбаков, которых Христос призвал и сделал своими апостолами: Иаковом Старшим и Иоанном Богословом. В стихотворении упоминается Фавор – гора в Израиле, где Иисус Христос показал свою божественную сущность и предстал перед апостолами в белой блистающей одежде. Несомненно, данное стихотворение о взаимоотношениях В.Брюсова и Андрея Белого. Брюсов упоминает о братоубийственной руке (после ссоры в феврале 1905 года Брюсов и Андрей Белый чуть не дошли до дуэли). В финальных строках стихотворения образ костяного посоха, обладателем которого является Андрей Белый, превращается в белый посох:

Да будет мне твой белый посох
Путеводителем во мгле! [2, с. 157].

Посох – атрибут паломников, праведников.

В стихотворении «Родной язык» (1911) Брюсов сравнивает свои стихи с алтарным дымом. Известно, что дым при сжигании жертвы на алтаре поднимается к Богу.

Брюсовское стихотворение «К согражданам» (1904) посвящено борьбе. Поэт подчеркивает, как важно быть вместе. При этом внимание акцентируется на возможности предательства во время борьбы, поэтому

«тот не прав, кто назначенье мировое продать способен, как Исав!» [2, с. 105]. Исав – сын Исаака и Ревекки, старший брат-близнец Якова, продает Якову за миску похлебки право первородства.

В одном из самых известных стихотворений В.Брюсова «Хвала человеку» (1906) встречается образ стальных левиафанов. Изображая человека, передвигающегося в океане на необычном средстве, Брюсов, конечно же, вспомнил образ левиафана, который встречается в Библии. Это огромное зубастое и огнедышащее морское чудовище.

В стихотворении «От столетий» (1921) названы хирамовые кедры. Известно, что царь Хирам поставлял Соломону на строительство храма ценные ливанские кедры. В этом произведении Брюсов говорит о времени, когда «звезды обуглены сплошь» [2, с. 276]. Лирического героя пугает будущее:

В мире встанет ли новый Атилла,
Божий бич, божий меч, – потоптать
Не цветы, но мечты, что взрастила
Страсть, – хирамовым кедрам под стать? [2, с. 276].

В стихотворении упоминается и библейский огненный столп (Бог в виде огненного столпа указывал евреям путь).

Стихотворение Брюсова «Звено в цепи» (1921) содержит глубокий философский смысл. Здесь встречаются образы Соломона и царицы Савской. Согласно Библии, она пришла в Иерусалим, чтобы испытать мудрость Соломона. Поэт замечает:

Нам только кажется, что мы выбираем,
Нет, мы все – листья в бездушном ветре [2, с. 285].

Встречается в стихотворении незнакомое слово Ветилуя – это название города в Иудее, который был осажден войском Олоферна и спасен Юдифь.

Размышляя о современности, Брюсов часто обращался к фактам библейской истории. Так, в стихотворении «Я знал тебя, Москва, еще невзрачно-скромной…» (1909) поэт вспоминает прошлое, старую Москву с двухэтажными конками, с лампами на фонарях, город как «какой-то Ноев ковчег, вмещающий все образы скотов» [2, с. 328]. Брюсов вспоминает «уток вольных», которых можно было увидеть в старой Москве. Известно, что Бог сказал Ною поместить в ковчег по паре животных… Москва стала другой: «Ты стала, в буйстве злобы, все сокрушать…» [2, с. 328]. Поэта явно не устраивает «бесстыдный стиль – модерн» [2, с. 328]. В стихотворении «Развертывается скатерть» (1923) поэт обращается к истории и говорит о войнах. В Новом Завете описано «видение скатерти» с чистыми и нечистыми животными, которое явилось

Петру. Правда, Брюсов в стихотворении говорит о том, что это видение явилось Савлу. Смысл этой библейской истории – перед Богом все равны.

Стихотворение «Бесконечность» датировано последним годом жизни Брюсова (1924). Автор, размышляя о познании мира, высказывает свои сомнения: «Мы в бесконечности? Иль мы в конечности?» [2, с. 364]. Действующим лицом выступает ум, который кричит:

… Я хочу быть тоже выше тела,
А если все – тела, так я
Не верю в бесконечность бытия! [2, с. 364].

Появляется образ Наума: ум «стоит, как Наум» [2, с. 364]. Наум – библейский пророк, предсказавший падение Ниневии. По мнению Брюсова, все – игра воззрений, категорий, все, «как повелось давно» [2, с. 364].

Исследование библейских образов и сюжетов, представленных в поэзии В.Брюсова, позволяет нам глубже понять размышления поэта о жизни, о смысле человеческого существования. В поэзии Брюсова встречаются такие библейские герои, как Ной, Петр, Святой Марк, Моисей, Юдифь, Адам и Ева, Марфа и Мария, Лазарь, Исая, Авраам, Рахиль, Иоанн Богослов, Наум, Соломон. Библейская топика такова: Арарат, Синай, Иудея, Дамаск, Фавор, Ветилуя, Эдем, рай, ад. Наиболее часто встречающаяся в поэзии Брюсова библейская лексика, требующая истолкования: тризна, чудо, ангел, обитель, тропарь, алтарь, лампада, нимб, терн, скрижали, вериги. Необходимо изучение Библии, знакомство с богословскими и библейскими словарями для понимания поэзии В. Брюсова.

Список источников и литературы

1. Библия. – М: Издание Московской Патриархии, 1990.
2. Брюсов, В.Я Стихотворения / В.Я.Брюсов. – М., 1997.
3. Краткий богословский словарь // Покровский Н.В. Иллюстрированная энциклопедия христианского искусства / Н.В. Покровский. – М.: ЭКСМО, 2008. – С. 507 – 637.
4. Давыдова, Н.В. Библейский словарь школьника / Н.В.Давыдова. – М., 2000.

Мурзич Людмила Ивановна – старший преподаватель кафедры русской и зарубежной литературы Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

УДК 821.161.3(092 Я. Германовіч)

А.М. Петрушкевіч (Гродна)

ВЕРА – АСНОВА ЖЫЦЦЯ, ТРЫВАННЯ, МУЖНАСЦІ (ПАВОДЛЕ ТВОРЧАСЦІ ПІСЬМЕННІКА-СВЯТАРА ЯЗЭПА ГЕРМАНОВІЧА)

Статья посвящена жизненному и творческому пути униатского священника Язепа Германович. Талантливый белорусский поэт и прозаик, драматург, этот человек оставался верным христианской идее взаимопомощи и сопереживания между людьми. Наполненная трагическими моментами жизнь Язепа Германовича была связана с судьбой белорусского народа.

Жыццёвы шлях беларускага паэта, празаіка, драматурга, уніяцкага святара Язэпа Германовіча быў напоўнены пакутамі і высокай мэтай служэння, верай, што давала сілу, каб вытрываць ва ўмовах, дзе адсутнічалі законы людскасці.

Вінцук Адважны – такі псеўданім абраў сабе Язэп Германовіч. Смеласць, адвага – гэтыя рысы характару неаднойчы ратавалі яго, не давалі паступіцца самым асноўным у жыцці, не страціць годнасці, не пахіснуцца ў веры. Дзіву даешся, калі ўяўляеш, як гэты фізічна кволы, схварэлы чалавек немаладога веку змог не толькі перажыць пакуты, але і не зламацца. Прайшоў ён праз турмы, этапы, сібірскую катаргу, быў несправядліва засуджаны на 25 гадоў няволі.

Як пісьменнік, Вінцук Адважны спрабаваў сябе ў многіх жанрах, пісаў вершы, байкі, драматычныя творы. Першыя яго кнігі – «Як Казюк сабраўся да споведзі» (1928) і «Як Ганула збіралася ў Аргентыну» (1930) – уздымалі праблемы маральнага ўдасканалення чалавека, бюракратычнага засілля чынавенства. Сярод твораў эпічнага жанру даследчыкі вылучаюць аповесць Вінцука Адважнага «Хлопец» (1935), у якой намалявана шырокая панарама жыцця заходнебеларускага мястэчка пачатку ХХ стагоддзя. У творы ўзняты праблемы сацыяльныя, рэлігійныя, нацыянальныя. Аповесць носіць аўтабіяграфічны характар, многія вобразы маюць прататыпаў, намаляваныя вобразы гістарычных асобаў. Галоўны герой Вінцусь праходзіць пэўную эвалюцыю, становячыся на шлях беларускага патрыёта.

У паэзіі Я. Германовіч працягваў традыцыі Францішка Багушэвіча, нашаніўскіх аўтараў, пра што сведчыць назва ягонага зборніка «Беларускія цымбалы» (1933). Зразумела, што значнае месца займаюць у творчасці паэта-святара біблейскія матывы. Вінцук Адважны

прапаведаваў агульначалавечыя матывы дабра, справядлівасці, дабрачыннасці.

Яшчэ адна старонка спадчыны – гумарыстычныя, сатырычныя творы, байкі, у якіх аўтар выступае супраць душэўнай ляноты, хцівасці, безадказнасці і іншых заганных рысаў чалавечага характару. Сатырычныя творы сабраныя ў кнігах «Князь і лапаць» (1964), «Байкі і іншыя вершы» (1973).

Спрабаваў пісаць творца і паэмы. Сярод іх даследчык спадчыны пісьменніка Янка Трацяк вылучае цікавую ў плане формы, змястоўную паэму «Унія на Палессі»: «У прадмове Вінцук Адважны гаворыць аб “страшнай рэлігійнай цемнаце” людзей на Палессі і абвінавачвае ў гэтым праваслаўнае духавенства, якое апякуецца імі. Паэма напісаная ў форме дыскусіі паміж прадстаўнікамі розных канфесіяў: уніятам, праваслаўным манахам і рымска-каталіцкім ксяндзом. Дыскусія выходзіць па-за межы мясцовых праблем веравызнання, набывае гістарычна-рэлігійную глыбіню і асветны характар» [1, с. 7].

Але самым галоўным ягоным творам, кнігай усяго жыцця стала мастацка-дакументальная аповесць «Кітай – Сібір – Масква». Адзіная мастацкая кніга пісьменніка, што выйшла на Беларусі апошнім часам. Гэта яшчэ адна старонка гулагаўскай прозы, створаная відавочцам, пакутнікам, якому давялося прайсці праз усе колы пекла сталінскай сістэмы. Гэта праўдзівае сведчанне з высокай мэтай – захаваць праўду, бо інакш чалавек рызыкуе страціць вельмі важнае ў сваёй душы, загасіць у ёй прамень нябеснага святла. Сам аўтар, згадваючы знакамітае Купалава выслоўе, пра мэту сваёй працы пісаў: «“Каб не пагасьлі зоркі ў небе”.., трэба ўсім сумленным людзям сведчыць аб праўдзе» [2, с. 151].

Кніга цікавая не толькі як яшчэ адзін праўдзівы аповед пра здзекі ў сталінскім ГУЛАГу, напісаная таленавітым аўтарам, але і тым пазнавальным матэрыялам, якога багата знойдзем на яе старонках. Так, уводны раздзел, дзе апавядаецца пра Кітай, Манчжурыю, знаёміць беларускага чытача з далёкімі, малавядомымі краямі. Аповед пра іх – гэта не адстаронены погляд збоку абыякавага назіральніка. Ён высвечвае імкненне аўтара зразумець гэты край, яго людзей, спасцігнуць яго душу.

З глыбокай пашанай піша аўтар у «Прадмове» пра кітайскі народ, між якога давялося пражыць доўгія гады. Найперш цікавіць Язэпа Германовіча праблема веры, стаўленне кітайцаў, у большасці сваёй буддыстаў, канфуцыянаў, да хрысціянства. З асабістых назіранняў робіць цікавую, хай мо не цалкам слушную выснову: «Каб каталіцкія місіянеры прыходзілі ў Кітай з поўным зразуменьнем кітайскай культуры, каб не паказывалі сваёй вышэйшасьці і панскасьці, каб не накідалі сваіх звычаяў і свайго стылю, – адным словам, каб аказывалі належную пашану народу і

чалавеку, і каб самі станавіліся для кітайцаў кітайцамі ў духу св. Паўла Апостала і ў Духу Самога Хрыста, дык Кітай ужо быў бы каталіцкім» [2, с. 6]. Верагодна, святар-хрысціянін выдае тут жаданае за магчымае. Але ён тлумачыць гэта на аснове багатага досведу вывучэння асаблівасцяў душы кітайскага люду, яго блізкасці, разумення і нават арганічнага зліцця з прыродным светам. Асабліва, на думку аўтара, стасуюцца з укладам жыцця кітайцаў каталіцкія абрады, як лацінскі, гэтак і ўсходні: «Кітайская душа, маючы багаты падклад натуральны, вельмі блізкая хрысціянству і толькі патрабуе для поўнага свайго развіцьця навукі і Духа Хрыстовага. І каталіцкія абрады і цырымоніі (лацінскія) вельмі добра трапляюць да кітайскага абраду і стылю» [2, с. 6].

Грэка-каталіцкі святар не проста талерантна, але з павагай ставіцца да традыцыйных вераванняў кітайцаў, не закрэсліваючы дасягненні гэтых старажытных рэлігій, адкідаючы толькі элементы, як ён лічыць, паганства ў іх. У гэтым пазнаецца наша беларуская ментальнасць і адметнасць грэка-каталіцкіх царкоўных дзеячаў, што з прыхільнасцю ставяцца да іншых рэлігій: «І трэба было б сьмела і багата чэрпаць із скарбаў Будды і Канфуцыя ўсё іхняе добрае і прыгожае, заступаючы сапсуты паганізм праўдзівай верай і мараляй Хрыстовай. Тады хрысціянства стала б рэлігіяй блізкай і роднай кітайцам» [2, с. 6].

Цікавыя звесткі падае пісьменнік пра стан хрысціянскіх цэркваў у Манчжурыі. У Харбіне, што налічваў у міжваенны перыяд 750 тысяч жыхароў, было багата эмігрантаў: рускіх, беларусаў, украінцаў, палякаў і інш. Яны і засноўвалі свае храмы. Так паўсталі тры касцёлы і каля трыццаці цэркваў. З болем расказвае Язэп Германовіч пра расправу над хрысціянскімі святарамі пасля таго, як Манчжурыя трапіла пад уплыў Савецкага Саюза. Прычыну ўсіх тых жахаў пісьменнік тлумачыць адназначна: камуністы «адкінулі Хрыста». Чалавечае жыццё ў выніку страціла значэнне найвялікшай каштоўнасці.

Што да грэка-каталіцкай царквы, то ў Манчжурыі яна пачала дзейнічаць з 1923 года. Першым святаром, які прыняў усходні абрад, стаў Канстанцін Каронін. Цікавыя аповеды пра кіраўнікоў грэка-каталіцкай місіі Фабіяна Абрантовіча і Андрэя Цікоту шмат дадаюць да партрэтаў гэтых выбітных беларускіх рэлігійных дзеячаў. Такім чынам, Язэп Германовіч стаў першым даследчыкам гісторыі грэка-каталіцкай царквы ў Кітаі.

Напрыканцы прадмовы аўтар згадвае словы айца Андрэя, якія сталі трагічным прароцтвам: «Місія не дасьць плёну, пакуль не будзе паліта крывёй працаўнікоў» [2, с. 15]. Новымі бязбожнымі ўладамі было знішчанае ўсё, што ствара лася дзеля людзей, дзеля дзяцей-сірот. Матыў надзеі, грунтам чаму шчырая вера, гучыць у канцы прадмовы: «Але маем

у Богу надзею, што прыйдуць лепшыя часы і прыйдуць новыя працаўнікі, якія на гэтым грунце ўзгадуюць ураджайны плён. Матка Боская, якой апека вельмі адчувалася ў нашай працы і ў нашым няшчасці, паможа ў адраджэньні гэтай сьвятой справы. Божа, памажы!» [2, с. 15].

Успаміны Язэпа Германовіча складаюцца з трох частак згодна з храналогіяй падзеяў. У сваю чаргу, часткі падзелены на невялікія раздзелы, звязаныя паміж сабой. Адначасна яны з'яўляюцца самастойнымі мастацкімі тврамі, апавяданнямі. Многія маюць эпіграфы, большасць з якіх – беларускія прыказкі, у аснове іх – зварот да Бога. Так, першая частка «Харбін – Чыта (турма)» адкрываецца раздзелам «Перад калядамі», эпіграфам да якога вядомая прыказка-просьба, у якой беларускі люд надзвычай паэтычна выказаў сваё самае запаветнае жаданне: «Дай, Божа, каб усё было гожа, / А што ня гожа – ня дай, Божа!» [2, с. 19].

Адзін з многіх пакутных шляхоў-этапаў Вінцук Адважны называе сваёй малой, але памятнай «Крыжовай дарогай», дзе вытрываць яму, хвораму, стомленаму, з невялікім, але ў дарозе вельмі цяжкім «скарбам» у абедзвюх руках, а яшчэ і павадыру сляпога капрызлівага чалавека, дапамагла толькі шчырая малітва, тая незвычайная энергія, што моцнай хваляй шторазу ўлівалася ў ягонае змарнелае, гатовае ўпасці цела. Да ўсяго яшчэ – прабітая нага, бо ў падэшве абутку выступаў цвік, што «ўеўся ў пяту». І ў гэткім стане нечалавечай пакуты ён здольны быў бачыць красу кароткага сібірскага лета: «Паветра раньняе, сьвежае, мяккае. Ні вецярку, ні хмарачкі… Неба сіняе, і паветра такое празрыстае, як у Італіі ці Манчжурыі… Сонца зьлівае на зямлю безгранічнае багацьце сьвятла і цяпла. І ўся прырода цягнецца да сонца, хоча ім насыціцца і нацешыцца, каб аддыхнуць ад лютай сібірскай зімы. І ўсё тут цьвіце разам: няма кветак веснавых і асеньніх – яны ўсе летнія, бо восень адразу зварыць адным раньнім марозам кажны жывы лісток. Дык каму жыцьцё дарагое, няхай сьпяшаецца цьвісьці, жыць і радавацца! А бедаваць і паміраць будзем, можа, калі пасьлей…» [2, с. 138].

Людміла Сінькова, даследуючы феномен смехавога ў творчасці Максіма Гарэцкага, доказна даводзіць, што класік даў «узоры нацыянальнага светабачання, светаадчування праз смехавую культуру» [3, с. 49]. Як і нашаніўскія класікі, што запачаткавалі традыцыю смехавога ў беларускай літаратуры XX стагоддзя, Вінцук Адважны паказвае, што на мяжы бездані чалавек здольны знайсці спосаб, каб пасмяяцца. Найперш з сябе. Тым самым ратуючыся. Чаравік вязня-этапніка напаўняецца крывёю, «а боль пранікае аж да сэрца. Здаецца, што пята самая малаважная частка ў нас, але яна мне такжа дарагая. І пята ёсць апошняй інстанцыяй, куды, як ведама, у вялікім страху "ўцякае

душа”. А як цьвек зрабіў дзіру, дык што будзе з душою? І ад пяты зьгінуў найбольшы герой у гісторыі, Ахільлес… Ой, гора маё!» [2, с. 140]. Яшчэ адзін герой-гумарыст у нашай літаратуры – жартаўлівы Германовіч. Працытаваны рэфрэн з знакамітага верша Багушэвіча «Гора» яшчэ раз пацвярджае, з якой кагорты герой Вінцука Адважнага.

І, безумоўна, самае вялікае адхланне, самую жыццядайную сілу душы чалавеку-верніку давала вера, шчырая малітва. На самым пачатку пакутнага шляху Вінцук Адважны вызначыў для сябе асноўную лінію паводзін, даверыўся Богу: «Ніадкуль ня бачым ратунку, як толькі ад Бога. І нашая малітва стаецца жывою, дзіцячай гутаркай і благаньнем да Бога, і яна ўлівае жыватворчы бальзам у нашыя сэрцы. Немагчыма зразумець, як пакрыўджаныя людзі трываюць бязь веры і малітвы?» [2, с. 28]. Зрэшты, пазней аўтар прыходзіць да высновы, што рэдка хто з вязняў не маліўся. Размова тут не йдзе пра крымінальнікаў, ад якіх несправядліва засуджаныя трывалі найгорш. Назіральны, уважлівы, ён зважае на розныя выявы веры ў розных вернікаў. Выснова ж, якую робіць, сведчыць пра далучанасць да самай высокай таямніцы веры: «Мусіць, найлепшая малітва была тых, хто маліўся за сваіх крыўдзіцеляў і ворагаў» [2, с. 100].

Герой увесь час звяртаецца да Маці Божай, да свайго нябеснага патрона святога Язэпа і гэта дае яму супакой і надзею. Часам з ім адбываюцца сапраўды дзівосныя рэчы, калі ніяк інакш, як толькі вышэйшым нябесным заступніцтвам можна вытлумачыць збаўленне ад смяротнае небяспекі, што падсцерагала неаднойчы.

Такі дзівосны знак нябеснае апекі атрымаў Язэп Германовіч, калі ў часе працы ў лесе нечакана для ўсіх споўнілася выказанае ім жаданне пахадзіць па лесе. Жаданне, споўніць якое было зусім немажліва, таму і чуліся ад іншых вязняў насміханні, здзеклівыя парады пачакаць усяго толькі 25 гадоў. І раптам – вялікае імкненне хоць на пэўны час пабыць вольным у вольным лесе збываецца па волі таго, хто ў гэтым часе ёсць носьбітам няволі – канвойнага. І гэта ўспрынята ўсімі як цуд, бо цудам і было. Шчаслівы, вязень-вернік робіць выснову: Бог «споўніць і маю сардэчную малітву ды дазволіць мне вольнаму бываць у вольным лесе і ў вольным свеце» [2, с. 221].

Застаецца яшчэ адно важнае пытанне, узнятае ў творы: чаму на долю гэтага чалавека выпала столькі пакутаў. Адказ, да якога прыходзіць Вінцук Адважны, уражвае глыбокай мудрасцю і адначасна прастатой: «Каб я разумеў чужое гора і спачуваў другім» [2, с. 133].

Лёс захаваў гэтага беларускага пісьменніка і дзеля таго, каб з'явілася яшчэ адно сведчанне пра нялюдскую сістэму, праз якую прайшлі многія нашы суайчыннікі.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Трацяк, Я. « Тут ноты жыццём напісаны…» // Я. Трацяк. Германовіч, Я. Кітай – Сібір – Масква. – Менск–Санкт-Пецярбург: Неўскі прасьцяг, 2003. – С. 5 – 9.
2. Германовіч, Я. Кітай – Сібір – Масква (успаміны) / Я. Германовіч. – Мюнхен: Logos, 1962. – 294 с.
3. Сінькова, Л. Д. Смехавое як пазнака нацыянальнага ў творах Максіма Гарэцкага / Л.Д. Сінькова // Беларускае літаратуразнаўства / гал. рэд. Л. Д. Сінькова. – Вып. 6. – Мінск: БДУ; Паркус плюс, 2008. – С. 47 – 51.

Петрушкевіч Ала Мікалаеўна – кандыдат філалагічных навук, дацэнт, Гродзенскі дзяржаўны універсітэт імя Янкі Купалы.

УДК 821. 162. 1 (092 Я.Ивашкевич)

Л.Н. Гарданова (Гродно)

СПЕЦИФИКА ПРОЯВЛЕНИЯ ХРИСТИАНСКОГО СОЗНАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ЯРОСЛАВА ИВАШКЕВИЧА (на материале лирической книги «Музыка вечера»)

Статья посвящена последней лирической книге польского писателя Я.Ивашкевича «Музыка вечера» («Muzyka wieczorem», 1980). Предметом исследования является специфика функционирования христианского сознания в творческом мышлении мастера. Мировоззренческий потенциал поэта формировался под воздействием многих факторов, доминантой которых выступают христианские идеалы. В то же время христианство воспринимается им как проявление гуманистических, общечеловеческих приоритетов и ценностей. Сборник «Музыка вечера» – яркое тому подтверждение. В нем в полной мере проявляет себя на разных уровнях христианское сознание Я.Ивашкевича – мировоззренческом, эстетическом, проблемно-тематическом, мотивном, образном, стилевом. Автор статьи в большей мере сосредоточил внимание на исследовании духовного мира лирического героя текста, который является alter ego поэта.

Проблема изучения мировоззренческого и эстетического потенциала творческой личности позволяет постигнуть сущность созданного ею художественного универсума. В настоящей публикации предпринята попытка исследования феномена польского писателя XX века Я.Ивашкевича (1894 – 1980) в аспекте характера функционирования христианского сознания в позднем творчестве мастера.

Творчество Я.Ивашкевича – одно из уникальных явлений в истории польской литературы и культуры. Талантливый прозаик, драматург, эссеист, тонкий знаток музыки, поистине универсальная личность, он на протяжении всей своей жизни серьезно занимался поэзией.

Рождение, духовное развитие, формирование молодого Я.Ивашкевича приходится на конец XIX – начало XX вв. – сложный и драматический этап «ломки эпох», когда человечество живет в предчувствии «заката Европы» (О.Шпенглер), «тупика истории» (Г.Флобер), «смерти Богов» (Ф.Ницше). Европа переживает состояние кризиса буржуазной цивилизации, кризиса идей европоцентризма; бурное развитие науки пошатнуло устои веры.

Я.Ивашкевич родился на Украине близ Киева, в польской семье, исповедовавшей католицизм. Именно семья, католическое воспитание станет истоком формирования и развития христианского сознания будущего писателя. Христианство станет важной, но вместе с тем не единственной основой его мировоззренческого и творческого потенциала. Следует обратить внимание на тот факт, что в сложный исторический период Я.Ивашкевич воспринимает христианство как духовную опору нации, способствующую ее единению и государственному возрождению. В то же время геокультурное пространство пограничья, на территории которого соседствовали разные народы и конфессии (украинцы, русские, поляки, евреи, татары), способствовало воспитанию у молодого Я.Ивашкевича культуры веры, деликатного отношения и уважения к другому человеку.

Необходимо отметить еще один важный момент – мировоззрение и мышление Я.Ивашкевича активно формируется под влиянием таких важных факторов, как традиции европейской философской мысли, европейской и мировой культуры, искусства. Именно эти факторы в синтезе с вышеуказанными сформировали устойчивую систему гуманистических, общечеловеческих приоритетов и ценностей, составляющих основу мировоззрения польского автора. Поэтому, на наш взгляд, творческое сознание Я.Ивашкевича следует рассматривать как сложный конгломерат принципов христианских нравственно-этических норм с элементами генетического архетипического кода (мифологического сознания). В то же время на разных этапах творчества писатель приобщается к многообразным культурным традициям – ренессансным, романтическим, модернистским, реалистическим. Однако, как видится, христианская мораль, вера как основа жизни являются духовной опорой Я.Ивашкевича-человека. Именно христианство представляет доминанту его мировоззренческого потенциала, формирует характер творческого сознания. Причем христианские ценности

культивируются им как общечеловеческие. В этом плане литературное наследие писателя служит ярким иллюстративным материалом.

В целом идейно-эстетические искания Я.Ивашкевича сопряжены с поиском Красоты в многообразии ее проявлений. Идеалом поэта является жизнь, которая дарила бы человеку чувство радости бытия, органического единения с миром. Он видит свое призвание в том, чтобы раскрыть Красоту мира, способствовать внутренней гармонии личности посредством ее приобщения к общечеловеческим ценностям, найдя пути к их утверждению.

Заметим, семидесятые годы XX века для Я.Ивашкевича – период формирования «стиля поздней старости» (М.Валлис). На этом жизненном витке польский писатель по-прежнему плодотворен и разнообразен. Им созданы несколько лирических книг, проза, драматургия, кропотливо ведутся дневниковые записи. Он сохраняет привычный творческий ритм - много путешествует, живет напряженной духовной жизнью. Встреча с новыми людьми, странами, городами, произведениями искусства – как всегда, важный импульс для его литературной деятельности. Однако в произведениях писателя все более очевидной становится проявление состояния старости со всеми ее особенностями – физиологическими, социальными, философскими.

Физиология старости проявляется в потере человеком жизненного тонуса, в его специфическом душевном состоянии – метафизический страх (одиночества, смерти, обреченности), безысходность, отчаяние, погружение в мысли о смерти, раздражительность, неприспособленность к современности. Старость часто живет воспоминаниями детства и молодости, проявляя при этом сентиментальность, грусть, подавленность, порой депрессивность. Ход мыслей старика – философско-экзистенциальный, с максимальной сосредоточенностью на бренности существования, временности, уходе в вечность. Характерной приметой старости является постоянное желание оценивать достигнутое и совершенное, подводить определенные итоги.

Заметим, в полной мере постигнуть специфику мировоззренческого потенциала и творческого сознания Я.Ивашкевича помогает его позднее поэтическое творчество. Оно являет собой пронзительную исповедь сердца и души старого человека. Состояние души автора то в ярко выраженной, то в приглушенной форме передалось общей тональности, внутреннему содержанию, поэтике последних поэтических сборников – «Итальянский песенник», «Карта погоды», «Круглый год».

Лирическая книга «Музыка вечера» («Muzyka wieczorem», 1980) [1] занимает особое место в позднем наследии Я.Ивашкевича. В ней он остался верен философско-эстетическим исканиям прежних книг,

предельно сконцентрирован на общечеловеческих вопросах, приоритетах и ценностях. Но именно «Музыка вечера» стала поистине лебединой песней поэта, его последним лирическим аккордом, своеобразным прощанием с жизнью. Заметим, она была отредактирована и издана уже после его смерти.

Название книги органично взаимосвязано с ее структурой, содержанием и глубоко символично. Как известно, Я. Ивашкевич был не только тонким знатоком и ценителем музыки, но и музыкантом-профессионалом. Он является автором известных исследований по истории музыки, его перу принадлежат книги о жизни и творчестве великих композиторов. Музыкальное начало ярко выражено в его литературном наследии. Польский поэт всегда воспринимал музыку как универсальное искусство, удивительно тонко и точно передающее все оттенки чувств, порывы души, состояние сердца.

Лирическая книга «Музыка вечера», сохраняя органическое внутреннее единство, состоит из двух циклов – «Музыка для струнного квартета» и «Музыка для оркестра». Предваряет сборник стихотворение «Урания», которое по своей функции представляет аналог прелюдии в музыкальном искусстве. Не скованая строгими рамками правил, прелюдия выражает общее настроение музыкального текста, подготавливая его восприятие. В ней как в части органического целого намечен комплекс тем, мотивов, образов, которые получат полное развитие в дальнейших фрагментах произведения. В этом плане «Урания» является ключом к постижению идейного содержания сборника. Созданное в форме молитвы стихотворение выражает мировоззренческое кредо поэта, специфику его сознания.

Адресат монолога – Урания, в греческой мифологии одна из девяти олимпийских муз, муза Астрономии. Именно так Я.Ивашкевич назвал одну из старых величественных сосен, окружавших его дом в Стависко в окрестностях Варшавы. Поэт очень любил эту сосну, упоминание о ней неоднократно представлено в его дневниковых записях. Причем обращение к образу дерева не является спонтанным или случайным фактом для польского писателя. Его творчество органично восходит к фольклорной, христианской традициям. Как известно, образ дерева – один из центральных элементов славянской мифологии. Славяне издавна стремились осмыслить и объяснить себя сквозь призму понятий «дерево», «сад». Согласно народным приметам, понятия «дом», «дерево», «человек», «Вселенная» – компоненты одной модели. «Дом» и «человек» составляют микрокосм; мировое дерево организует Вселенную, являясь макрокосмом и воплощая универсальную концепцию мира.

Заметим, по частотности употребления образ сосны превалирует в художественном сознании поэта. У древних народов он был символом жизненного долголетия и бессмертия, стойкости в преодолении неблагоприятных обстоятельств. Но вместе с тем он был знаком смерти – из сосновых дров готовили костры для сожжения умерших. В названном стихотворении Я.Ивашкевича образ Урании выполняет несколько функций согласно определениям, которыми наделяет его поэт – «сосна» (дерево, элемент земли), «сестра» (кровно близкая, символизирующая дом), «богиня» (жизни и смерти, указующая небо) и «муза» (одна из девяти покровительниц наук и искусств). Образ Урании, представленный в обрамлении дома и сада, – его эпицентр, важный компонент. Старая могучая сосна является олицетворением собственной судьбы, символом жизни и смерти, стражем Вечности – «дома, цветов, фруктов, пчел … и постепенно угасающих сердец». Образ Урании функционирует в качестве символа, который синтезирует мировоззренческие, философские понятия; они же, в свою очередь, посредством ассоциативности трансформируют авторскую мысль в точной поэтической картине. В финальных фрагментах текста исполнен пронзительности крик души лирического героя-старика, прощающегося с миром:

Урания, муза судного дня
Ты сваей незримого моста
Перекинутого из небытия
Стоишь меж подворьем и погостом
Неистовая, лиши меня рук
Но спаси, навеки меня упокой
Даруй свою крону, укутай в кору,
Чтоб и я стал Уранией, тленом, сосной.

(Перевод М.Гарданова)

Благодаря введению многофункционального образа дерева, а также топосов «сад» и «дом» в произведении выстраивается целостная картина мира. Вот ее основные параметры, составляющие систему ценностей лирического героя и универсальную модель мира – Дом, Земля, Сад, Небо, Искусство.

Лирическая книга «Музыка вечера» наполнена глубокими философскими раздумьями о жизни и смерти, мире и человеке, природе и Вселенной. Идеалом поэта всегда была жизнь, которая дарила бы человеку чувство радости бытия, органического единения с человечеством, природой, искусством, открывала Красоту Мира. Однако в последней книге Ивашкевич поэтизирует «вечернюю музыку» как

финальный аккорд жизни, музыку конца, сменяющуюся ночью. При этом образ ночи символизирует смерть, мрак, уход в вечность, растворение в природе, «омытой музыкой». Структура книги не только содержательна, но и удивительно точно воспроизводит творческий замысел автора. Доверительный, искренний, полный тонкого лиризма монолог героя-старика, исполненный в элегийной тональности, составляет основу первой части – «Музыка для струнного квартета». Как известно, квартет ориентирован на численную ограниченность, камерность, интимность атмосферы. Музыкальные камерные жанры лаконичны и субъективны, их адресат – узкий круг духовно близких людей, которым можно доверить все самое сокровенное. При этом скрипка, воспринимаясь как символ души, является одним из главных музыкальных инструментов, обладая неограниченными техническими возможностями. «Скрипка души» лирического героя Ивашкевича, детализируя образы, передает все многообразие жизни – красок, чувств, настроений, состояний - от легких, зажигательных до суровых, задумчивых, трепетных, трагических. Если в первой части представлен духовный мир главного героя, то вторая – «Музыка для оркестра» (то есть симфоническая музыка) нацеливает на восприятие иного художественного материала по масштабам исполнения и аудитории слушателей. Музыка оркестра и, следовательно, поэзия второго раздела лирической книги выражает многообразие жизни, универсальность пространственно-временного континуума, представляя разработку более глобальных и концептуальных вопросов.

Лирический герой сборника – alter ego автора, старик, переживающий закат жизни и стоящий на пороге смерти. Причем Я.Ивашкевич постоянно апеллирует к понятиям «старый», «старость», «старик», тем самым особо заостряя внимание на его возрастной категории. Старый человек страдает синдромом одиночества, его переполняют чувства беспокойства, страха. Поэт часто выражает данное физическое и душевное состояние посредством определенной системы образов – одинокой собаки («Дворняга», «Покинутый»), старого лиса («Лис»), печального аиста («Аист в Ричиволе»), бедного пастуха, «растерявшего своих последних овечек» («Итог»). При этом автор использует приемы параллелизма, персонификации.

Лирический герой книги устремлен к духовному единству с Богом, к которому он часто обращается в поисках милосердия, сочувствия, духовной опоры. Сущность его нравственного идеала соответствует христианской триаде – Вера, Надежда, Любовь. Причем вера выступает как особое состояние духа, способ единения с Богом и человечеством. Надежда, которой живет лирический герой, олицетворяет идею спасения через загробное воздаяние, путь к которому – смирение и терпение.

Вместе с тем любовь понимается им универсально, как выражение любви к Богу, человеку, человечеству.

Христианское творческое сознание Я.Ивашкевича в лирической книге «Музыка вечера» выражено посредством определенной мотивной структуры – мотивов смирения, покорности, прощания с жизнью, ухода, вечной жизни, милосердия, всепрощения.

Топос «сад», вписанный в годовой календарный цикл, является иллюстрацией определенных этапов жизни лирического героя. В художественной системе превалирует образ осеннего сада, являясь аналогом возраста героя и символизируя старость. Причем природа в лирической книге антропоморфна. Так, например, состояние осеннего увядающего сада ассоциируется с физическим состоянием старого человека в стихотворениях «Упрямые вихри», «Дворняга из Розмысхольма», «Вещи» и др. Соответственно выстраиваются образный и ассоциативный ряды – «старый сад», «одинокий сад», «голый сад», «заброшенный сад», «потрепанная ветром акация», «черная сирень» и т.д.

Смерть осеннего сада символизирует душевную драму лирического героя, неизбежность конца. Подчеркивая трагизм финала жизни, автор намеренно ограничивает цветовую палитру, вводя приглушенные серые, темные тона. Черный цвет употреблен в значении мрака, хаоса, смерти. Цветовая гамма при этом выполняет конструктивную роль, являясь смыслообразующим и стилеобразующим фактором. Заметим, сопутствующие состоянию старости мотивы одиночества, безысходности, неудобства, являясь сквозными, сопряжены в поэтической книге с особым душевным состоянием лирического героя – внутренним дискомфортом, страхом смерти. Показательно в этом плане стихотворение «Неудобство», в первом фрагменте которого Я.Ивашкевич представил нарастающее состояние физического недомогания, страдания, которое испытывает лирический герой, на первый взгляд, по банальной причине непогоды: «Неприятная погода, ненормальный этот ветер, // Несуразна эта шапка, слишком коротко кашне, // Не подогнана жилетка, туфель жмет невыносимо, // Словно латами стальными, грудь сдавил проклятый плащ…». Однако во втором фрагменте мотив неудобства, раздражительности трансформируется в мотив неустроенности жизни, одиночества, обреченности и смерти, получая свое логическое завершение: «Неустроенная жизнь, опустевшее жилище, // Что за странная карета и нелепо ржущий конь? // Неуютно это место, неприглядно это ложе, // О, какой же неудобный, тесный и холодный гроб».

Заметим, в лирической книге «Музыка вечера» важное место отводится топосу «дом»; он многообразен по семантике и специфике

функционирования. Впервые представленный в «Урании», топос «дом» является сквозным в художественной системе сборника. Причем семантика топоса расширяется от конкретного пространства дома в Стависко, который стал в конце жизни для старого поэта последним прибежищем, центром его мира, священным местом, до образной универсалии. Топос «дом» представлен как неизбежный атрибут старости, в котором лирический герой находит защиту и по отношению к которому испытывает самые противоречивые чувства от теплоты и нежности («К сестре»), спокойствия и радости («Молодость») до страха и раздражительности («Неудобство»). Он укрывается в нем от непогоды («Упрямые вихри»), пространство дома подчеркивает его отверженность и обреченность («Вещи»), прерванность связи с миром, ограниченность возможностей («Покинутый»). В творческом сознании автора «Музыки вечера» образ дома ассоциируется с христианскими идеалами и ценностями – миром детства, семьи и последним приютом после смерти в вечности.

В «Музыке вечера» мотив молодости функционирует посредством своеобразного образного ряда. Во-первых, Я.Ивашкевич вводит в структуру лирической книги образы дорогих ему людей – великих мастеров прошлого, способствовавших формированию его личности. Среди них А.Ахматова («Молодость»), Л.Стафф («В сотую годовщину смерти Л.Стаффа), Л.Бетховен («Аппассионата»). Во-вторых, в книге размещены авторские переводы любимых текстов А.Ахматовой («Поэт»), С.Георге («Мертвый город», «К современникам»). К тому же лирическая книга насыщена многочисленными реминисценциями из произведений В.Шекспира, Л.Бетховена, С.Рахманинова и др.

В лирической книге выстраивается определенная система оппозиций: молодость – старость, миг – вечность, жизнь – смерть, радость – печаль, встреча – разлука и т. д. Благодаря специфике механизма памяти, вызванного определенными раздражителями (запах, вкус, цвет, звук) хронотоп текста приобретает подвижность, он способен расширяться и сжиматься, пульсировать и замирать. Так появляются пространства детства и юности – сады Кальника, Тимошовки в стихотворениях «Концерт Рахманинова знойным летом», «К сестре», «В сотую годовщину смерти Л.Стаффа». Дополняют воспоминания образы близких, друзей, помещенных в пространство парков молодости. Уголок природы в Стависко – последнее пространство, в котором лирический герой обретает покой перед уходом в вечность («К правнучке», «Цветение акации в заброшенном саду»).

В «Музыке вечера» автор предельно сосредоточен на экзистенциальной проблематике. При этом, размышляя о смерти, прося

защиты у бога (многие фрагменты написаны в форме молитвы), прощаясь с жизнью, лирический герой переживает разные состояния – от страха и боли до мудрого спокойствия. Он смиряется с вечными законами природы, изменить которые человек не в состоянии. Поэтому в конце жизни лирический герой принимает их спокойно, без сопротивления. В стихотворении «Зной» по отношению к смерти писатель сохраняет позицию стоика, рассматривая ее как естественный и неизбежный уход в вечность. А в последнем стихотворении, замыкающем первый цикл, в «Прощальной песенке странствующего подмастерья» он с мудрым спокойствием принимает свой уход из жизни. Древесные, флористические, орнитологические образы текста, с одной стороны, ассоциируются с райским состоянием жизни, являются символом души; с другой – с идеей временности и хрупкости бытия, обозначают связь двух миров в Вечности:

Цветы голубые, заря уходящая, вам сердечный поклон,
Бывай, цветущая роза, всех благ тебе, птах на меже,
Доброй ночи, вечерняя тишь, сохранившая один тон,
Доброй ночи горячему телу и холодной душе.

Прощайте, сон и любовь, облако, светлое ликом,
Прощай, ночное томление, а также утро бодрящее,
Мир целому свету, не поминайте лихом,
Дворняга любимая, тополь высокий и Ты, на крыльце стоящая.

(Перевод М.Гарданова)

В стихотворении «К правнучке» неизбежности смерти лирический герой противопоставляет вечность жизни, общечеловеческие приоритеты и ценности, представленные формулой «Красота мира». Строки, обращенные к правнучке Людвиге, – яркое тому подтверждение: «Мир будет прекрасен всегда. Даже если б я умер…».

Таким образом, последняя лирическая книга Я.Ивашкевича «Музыка вечера» в полной мере выражает специфику его мировоззрения, творческого сознания, сформированных различными факторами и традициями. В то же время доминантой, моделирующей духовный мир, поступки и действия автора и его лирического героя, выступают христианские идеалы и ценности. Христианское творческое сознание воплощено в художественном универсуме текста в картине мирозданья, в духовном потенциале лирического героя-старика, которому вера помогает преодолеть страх, беспокойство, одиночество и обрести силу духа, прийти к состоянию внутренней гармонии. Приверженность автора

к доктрине христианства воплощена в проблемно-тематическом уровне, а также мотивной структуре текста. Последняя лирическая книга как важный этап творческой судьбы Я.Ивашкевича позволяет в полной мере составить представление о характере его открытий и достижений, традиций и новаций.

Список источников и литературы

1. Iwaszkiewicz, J. Muzyka wieczorem / J.Iwaszkiewicz. – Warszawa, 1980.

Гарданова Людмила Николаевна – старший преподаватель кафедры русской и зарубежной литературы, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы. Сфера научных интересов – полонистика. Объект исследования – поэтическое наследие Я.Ивашкевича в контексте развития польской литературы XX века, а также вопросы компаративистики.

УДК 821.161.3

С.М. Тарасава (Гродна)

МАЛІТВА ЯК ПАЭТЫЧНЫ ЖАНР У ТВОРЧАСЦІ СУЧАСНЫХ БЕЛАРУСКІХ ПІСЬМЕННІКАЎ

В статье рассматривается жанр христианской молитвы в поэтическом творчестве белорусских писателей. Подчеркивается личная направленность белорусских авторов на постижение сути христианского учения. Жанр молитвы представлен как форма выражения мироощущения. Молитва представляется как попытка ответа на извечные философские вопросы.

У хрысціянстве паняцце «малітва» адносна вызначанае. Так, у кнізе Мітрапаліта Сурожскага Антонія «Школа малітвы» ўказваецца: «…малітва з'яўляецца і дзейнасцю, і станам, а таксама асобымі ўзаемаадносінамі з Богам і асобымі адносінамі са светам» [5, с.183]. Малітву як паэтычны жанр можна назваць паняццем, яшчэ недастаткова вывучаным, нягледзячы на даўнюю гісторыю яе бытавання ў літаратуры. Назіранні сведчаць, літаратуразнаўчыя слоўнікі савецкага часу абыходзілі ўвагай жанр малітвы. Мала разглядалася праяўленне гэтага жанру і ў творчасці вядомых пісьменнікаў. І толькі ў «Паэтычным слоўніку» (2004 г.) В.Рагойшы падаецца наступнае азначэнне: «Малітва – верш звычайна грамадзянскага зместу, напісаны ў форме звароту да Бога

ці іншых надпрыродных сіл; тым самым нагадвае чыста літургічны жанр – малітву…» [7, с. 475].

У той жа час з'яўляецца бясспрэчным факт, што малітва як паэтычны жанр займае сталае месца ў творчасці сучасных паэтаў. Падзеі канца XX стагоддзя далі штуршок для пашырэння рэлігійнай думкі ў літаратуры. Да хрысціянскай тэматыкі, высокадухоўнай паэзіі звяртаюцца творцы розных узростаў і мастацкіх напрамкаў. Пошук вечных ісцін, адказаў на складаныя пытанні быцця штурхаюць аўтараў да адмысловага выяўлення сваіх думак, разваг, пачуццяў. У значнай ступені для такога змястоўнага напаўнення аказваецца прыдатны жанр малітвы, якая актыўна ўздзейнічае на ўнутраны свет чалавека, стварае адметную сітуацыю, у якой асоба ўключаецца ў духоўнае суперажыванне і настройваецца на размову з Богам. Магчыма з гэтай прычыны малітва ўвайшла ў паэзію Р.Барадуліна, В.Аксак, Ул.Ліпскага, Д.Бічэль і інш. аўтараў.

Сапраўдная малітва не церпіць няшчырасці, з ёй не ўжываецца штучны пафас і павярхоўнае пачуццё. Малітва паэтычная таксама вымагае засяроджанасці, праз малітоўнае слова аўтар імкнецца пераўтварыць свой душэўны стан, выказаць шчырую веру ў тыя сілы, што валодаюць сапраўдным разуменнем сутнасці чалавечага існавання. Малітоўная паэзія выяўляе не толькі асобу самаго аўтара, але і абвастранае адчуванне ім сацыяльных, маральных і этычных праблем быцця грамадства і беларускай нацыі. Мітрапаліт Антоній трапна зазначыў, што «малітва нараджаецца з двух вытокаў: ці гэта наша захопленае здзіўленне перад Богам і справамі Божымі: нашым блізкім і акаляючым нас светам, нягледзячы на яго цені; ці гэта пачуццё трагічнасці – нашай і, асабліва, чужой» [5, с.6]. Аналізуючы вершы сучасных аўтараў, можна адказаць на пытанне, якія падзеі ці з'явы становяцца прычынай звароту да Бога.

Падставай для малітвы можа быць пошук адказу на філасофскія пытанні аб прызначэнні чалавека, пра яго месца ў сусвеце і грамадстве, пра спрадвечнае процістаянне дабра і зла: *«Навучы палюбіць дабро, навучы зненавідзець зло…» [4, с. 193]; «Пашлі мне выпрабаванне; каб пазнаў сябе, каб зразумеў пакутнікаў, – гэта і будзе маім выратаваннем»* [4, с. 200] (У.Ліпскі). Такія вершы кранаюць сваёй спавядальнай адкрытасцю, роздумнасцю, рэфлексійнасцю.

Падставай для малітвы ў сучасных паэтаў стала набалелае для беларусаў пытанне – захаванне нацыянальнай адметнасці. У такіх вершах-малітвах выключна перадаецца глыбіня патрыятычнага пачуцця лірычнага героя ці самога аўтара, заклапочаных не толькі сённяшнім

станам жыцця краіны і народа, але і яго будучым. Як правіла, такія творы вылучаюцца адметным інтанацыйным малюнкам: напачатку – урачыстая сцішанасць, што настройвае на размову з Богам, затым – скруха з-за невырашальных супярэчнасцей быцця, неадпаведнасці паміж абсалютным дабром Бога і недасканаласцю, несправядлівасцю, што існуюць у рэальнасці, гучыць у вершах і ўстрывожанасць за далейшы лёс народа і глыбокая вера, што малітва будзе пачута: *«Божа, пашлі Беларусі// Ласку з Тваімі вачамі,// Сэрца суцеш у скрусе,// Злітуйся над крывічамі»* [1, с. 191] («Маленне за Беларусь» Р.Барадуліна);

божа праведны
божа высокі
божа літасцівы
збаві род наш
ад немачы
страшней за батыя
страшней за чуму
збаві нас грэшных
збаві нас бедных
ад самавыраджэння
самазабыцця
амінь [6, с. 139] («Малітва на бяросце, знойдзеная раскопках кургана» М.Рудкоўскага).

Асобна можна вылучыць у рэчышчы патрыятычнага верша-малітвы творы, дзе згадваюцца тыя асобы, што самі некалі вызначыліся высокадухоўнымі справамі і залічаны да святых. Прызнанымі аўтарытэтамі для беларусаў з’яўляюцца Кірыла Тураўскі, Ефрасіння Полацкая, зварот да якіх падкрэслівае непахісную веру ў іх заступніцтва за зямлю, дзе яны нарадзіліся. Прыкладам можа быць верш М.Башлакова «Маленне Кірылы Тураўскага»:

О, Божа,
Злітуйся над імі,
Вярні ім памяць і любоў, вярні ім мову,
Каб нямымі
Не йшлі на споведзь… [6, с. 187].

Выразна бачыцца, што самі аўтары глыбока цэняць духоўны подзвіг вядомых асоб, робяць напамін аб ім іншым, згадваюць яго як узор для новых пакаленняў беларусаў.

Падставай для малітвы часам становіцца разуменне беларускімі пісьменнікамі пагрозы і наступстваў такіх злавесных падзей як войны,

таталітарны рэжым, знішчэнне прыроды. Абароны ад іх, як правіла, паэты шукаюць у Бога, прыклад таму вершы М.Шэлехава, С.Грахоўскага.

Адметны ўзор вершаванай малітвы падае Ул.Сіўко, стварыўшы своеасаблівы цыкл «Молімся па-беларуску», у які ўвайшлі такія малітвы, як «Пасля сну раніцай», «На сон вечарам», «Перад ядой» і нават «Перад урокамі», «Пасля ўрокаў». На першы погляд, гэта малітвы штодзённага ўжытку, пра дробязнае, побытавае, але і гэтыя творы ўказваюць, якой важнай з’яўляецца для нас Боская прысутнасць нават у звыклых жыццёвых справах. Названыя творы спраўджваюць сцвярджэнне Мітрапаліта Сурожскага Антонія, што «значэнне малітвы складаецца ў тым, каб раскрываць і сцвярджаць самім жыццём той факт, што ўсё мае меру вечнасці і ўсё мае вымярэнне бязмернасці» [5, с. 5].

Згаданыя ўзоры вершаванай малітвы дазваляюць канстатаваць, што і ў фармальных адносінах яны ў значнай ступені блізкія да кананічнага жанру: арыентуюцца на яго структуру, выяўляюць ў сваім складзе многія з элементаў царкоўнай малітвы.

У беларускіх паэтаў вершы-малітвы часта маюць адпаведны загаловак (як і многія з кананічных малітваў), які ўказвае не проста на жанравы бок твора, але і на іншыя, больш складаныя сувязі паміж аўтарам і адрасатам.

Можна вылучыць такія разнавіднасці: малітва ад канкрэтнай асобы («Малітва наіўноты» Д.Бічэль); малітва, што ўказвае на адрасата прашэння («Да Маці Божай Чанстахоўскай» Р.Барадуліна); малітва, што называе асобу ці з’яву, за якія накіроўваецца да Бога просьба («Маленне за Беларусь» Р.Барадуліна); малітва перад ці пасля здзейсненай працы («Перад урокамі» Ул.Сіўко), малітва дзеля нейкай мэты («Малітва аб хуткай беатыфікацыі» Д.Бічэль).

Многія з вершаў беларускіх паэтаў захоўваюць першасны элемент малітвы – анаклезу, што ўказвае на вышэйшую асобу і служыць непасрэдным зваротам да яе. У творах выяўляецца дастатковая разнастайнасць і самой формы звароту, і тых, да каго звяртаецца аўтар: *«Божа вялікі і праведны!», «Божа!», «Ойча!», «Нябесны Айцец!», «Усцяшыцель!», «Уладар нябесны!»* (Ул.Ліпскі). Для вершаў гэтага паэта ўвогуле характэрна захаванне анаклезы як абавязковага элемента верша-малітвы.

«О любасны Хрыстос!», «Маці Божая з Чанстахова!», «Ойча Святы, Недасяжны, Адзіны!» (Р.Барадулін). Характэрны для паэта акцэнт на красамоўныя эпітэты да вышэйшай асобы.

У той жа час нярэдкія і вершы, у якіх няма названага элемента, але іншымі сваімі рысамі яны выразна зарыентаваны на кананічны жанр.

Так зрэдку выяўляецца ў творах такі важны элемент малітвы як анаклеза – успамін аб справах Божых, здзейсненых у імя выратавання чалавецтва. Але ў вершах Ул. Ліпскага ёсць узоры захавання і гэтага элементу:

…На крыжы Ты выцерпеў
гнеў людзей, гнеў д'ябла.
І ўсё дзеля таго, каб мы жылі [4, с. 201].

Важнай часткай малітвы з'яўляецца непасрэдная просьба, звернутая да вышэйшых сіл. Яна мае досыць стандартныя ўзоры выяўлення, часцей за ўсё выражаныя формамі дзеяслова, тыпу "прашу", "дай". Менавіта гэты элемент найбольш зблізае ў фармальным плане кананічную малітву і паэтычную. Адрозненне можа быць толькі ў змястоўным яе напаўненні:

«Навучы палюбіць дабро…» [4, с. 193];
«Пачуй малітву маю…» [4, с. 196];
«Дай, Божа, нам веру ў добрыя справы…» [4, с. 196];
«прашу ў Цябе даравання…» [2, с. 7];
«абарані ад духовай галечы…» [2, с. 35];
«Злітуйся на імі…» [6, с. 186];
«Нас мілатою Сваёй наталі…» [1, с. 176] і інш.

Прызвычаены паэты і да ўжывання такога элемента малітвы як акламацыя – заключныя словы, што дазваляюць выказаць услаўленне Бога ці пацвердзіць нейкае яго дзеянне. У малітвах гэта, як правіла, такія формы: алілуя, амін, асанна. У паэтычных творах найчасцей ужываецца варыянт «амін»: *«Хай так будзе ўжо сёння. Амін.» [4, с. 222] (Ул.Ліпскі); «хвала Айцу і Сыну і Духу Святому // аман»* [2, с. 24] (Д.Бічэль). У то жа час Р.Барадулін выключае гэты элемент са сваіх малітоўных вершаў.

Пры відавочнай арыентацыі на кананічны жанр беларускія паэты ў належнай ступені творча развіваюць іх, дапаўняюць сваімі, адпаведнымі іх індывідуальнаму стылю адзнакамі. Часта паэтычная малітва будуецца як лірычны маналог, у якім прысутнічае глыбокая рэфлексія, засяроджанасць на пошуку гармоніі, душэўнага спакою і магчымасці творчага спасціжэння і пераўтварэння свету.

У вершы-малітве назіраецца адметнае аўтарскае выкарыстанне паэтычных вобразных сродкаў. Напрыклад, у «Малітве ніўноты» Д.Бічэль часта выкарыстоўвае памяншальна-ласкальныя формы слоў для стварэння адпаведнага «дзяцінага» фону:

не абмінай нашу <u>хатку</u>

прынясі майму <u>татачку</u> працы
ці на <u>сподачку</u> тым як святому <u>ягнятку</u>
ці ў якім перплеценым гарцы [2, с. 9].

Р.Барадулін дапускае ў сваіх вершах-малітвах характэрныя для яго паэтычнага стылю наватворы:

Ойча,
Твайго беспачатку Айчына
Днее сузор'евым каласком.
Думаць дазволь пра Цябе аблачынна,
Ў цемры зачэпліцца хоць вугальком [1, с. 177].

Аўтарскае слова ў паэтычнай малітве часта ўступае ў глыбокае судакрананне са Словам Святых кніг:

Блажэнны Аўгусцін сказаў:
«Калі не паверыце – не зразумееце».
Дык зразумей, душа мая:
Дзеці –Божыя пасланнікі на зямлі… [4, с. 216];

У імя Айца,
і Сына,
і Святога Духа,
Цяпер і на заўтрашні дзень
і на ўвесь свой век, прашу маё Сэрца…[4, с. 234].

У паэзіі Дануты Бічэль ёсць адметны цыкл вершаў «Ойча наш…», дзе кожны радок шырокавядомай малітвы задае свой матыў ці тэму для роздуму, у якім пераплятаецца зямное і духоўнае, асабістае і ўсіхняе:

Прыйдзі валадарства Тваё,
як жыццё затухае маё…
на Тваёй, сагрэтай Тваім валадарствам зямлі,
у валадарстве Тваім сабой агарні… [3, с. 15].

Малітва нібы асвячае памкненне паэткі гарманізаваць і свет ў сабе асабіста, і свет навакольны. Паэтычная думка дакладна перклікаецца з ацэнкай Гасподняй малітвы Мітрапалітам Антоніем: «У нейкім сэнсе гэта не толькі малітва, але і шлях жыцця, выкладзены ў форме малітвы: гэта вобраз паступовага ўзыходжання душы ад рабства да свабоды» [5, с. 20].

Такім чынам, можна сцвярджаць, што малітва цалкам сцвердзіла сябе як адметны паэтычны жанр у сучаснай беларускай паэзіі. Таму спрыяў набыты мастацкі вопыт папярэдніх творцаў і ў значнай меры асабістая скіраванасць сучасных аўтараў да спасціжэння сутнасці хрысціянскага вучэння. У значнай меры ўзорам для іх выступае кананічная малітва.

Сучасныя творцы не проста ствараюць падабенства царкоўна-літургічнаму жанру, а выяўляюць у паэтычнай малітве своеасаблівы стан свядомасці, што скіраваны на адносіны з Богам. Такая аўтарская ўстаноўка дазваляе творча спалучаць элементы кананічнай малітвы і ўласны мастацкі пошук. У вершах сучасных паэтаў мы можам бачыць узор цэльнага рэлігійнага ўспрыняцця, увасобленага ў форме паэтычнай малітвы.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Барадулін, Р. Ксты / Рыгор Барадулін. – 2-е выд. дапоўн. – Мінск, 2006. – 528 с.
2. Бічэль, Д. На белых аблоках сноў: Вершы / Данута Бічэль. – Мінск, 2002. – 76 с.
3. Бічэль, Д.Я. Ойча наш…: цыкл вершаў / Данута Бічэль. – Мінск, 2008. – 32 с.
4. Ліпскі, Ул. Жыві сёння / Ул. Ліпскі. – Мінск, 2004. – 384 с.
5. Митрополит Сурожский Антоний. Школа молитвы / Митрополит Сурожский Антоний. – Клин, 2004. – 494с.
6. Насустрач Духу: Анталогія беларускай хрысціянскай паэзіі / уклад. і прадм. І.А.Чароты. – Мінск, 2001. – 238 с.
7. Рагойша, В. П. Паэтычны слоўнік / В.П.Рагойша. – 3-е выд., дапрац і дапоўн. – Мінск, 2004. – 576 с.

Тарасава Святлана Мікалаеўна – старшы выкладчык, Гродзенскі дзяржаўны універсітэт імя Янкі Купалы.

ХРЫСЦІЯНСКІЯ СВЯТЫНІ, УСТАНОВЫ І АРГАНІЗАЦЫІ БЕЛАРУСІ

УДК 272/273(476)

A. Gil (Lublin)

CERKIEW KATEDRALNA PW. ŚW. MIKOŁAJA W BRZEŚCIU WEDŁUG OPISU WIZYTACYJNEGO Z 1726 ROKU

Публикуется выявленное автором в Государственном архиве в Люблине описание кафедрального собора Св. Николая в Бресте, сделанное во время визитации храма в 1726 г.

Wobec całkowitej destrukcji Brześcia w czasie budowy twierdzy w XIX wieku niezwykle cenne są materiały archiwalne, pomocne w rekonstrukcji nie tylko przestrzennego układu całego miasta, ale i w odtworzeniu wyglądu poszczególnych jego budowli, religijnych i świeckich. Stąd zdecydowano się na upowszechnienie jednego z ciekawszych opisów głównej świątyni miasta – pochodzącego z roku 1726 opisu wizytacyjnego unickiej wówczas cerkwi katedralnej pw. św. Mikołaja. Świątynia ta, aczkolwiek wspominana wielokrotnie w literaturze przedmiotu, dotychczas nie ma swej gruntownej monografii, jak można przypuszczać, właśnie z racji na ograniczenie możliwości badawczych do źródeł pisanych i ikonograficznych, rozproszonych po różnych archiwach i bibliotekach[1].

Zasadne jest zatem zaprezentowanie jej opisu, przechowywanego w zasobie Archiwum Państwowego w Lublinie (zespół Chełmski Konsystorz Greckokatolicki, sygn. 101), zawierającego ponadto opisy wizytacyjne wszystkich cerkwi kapitulnych brzeskich (w ramach dekanatu brzeskiego). Wizytację całości diecezji przeprowadził z polecenia biskupa włodzimiersko-brzeskiego Lwa Kiszki (będącego wówczas także metropolitą kijowskim i całej Rusi) ks. Stefan Litwinko, ihumen monasteru bazyliańskiego w Brześciu, «z pozwolenia Bożego Vizytator Generalny Diecezji Brzeskiej»[2]. Wizytacja

[1] Szerzej na ten temat por. artykuł: A. Gil. Unickie cerkwie Brześcia w opisie wizytacyjnym z 1726 roku // Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej. – 2006. – № 4. – S. 25 – 51.

[2] Tak wpisał się Litwinko do miejscowego Służebnika podczas wizytacji parafii Rokitno (dek. bialski) w dniu 24 sierpnia 1726 r. Katalog druków cyrylickich XV – XVIII wieku w zbiorach

odbyła się w latach 1725 – 1727 i objęła zapewne całość diecezji brzeskiej (czyli części brzeskiej diecezji włodzimierskiej)[1].

Nie jest znana data wizytacji cerkwi katedralnej (jej wpis jest niepełny i pozbawiony daty), ale należy przypuszczać, że była ona wizytowana w tym samym okresie, co reszta cerkwi kapituły brzeskiej, czyli w marcu-sierpniu 1726 r. Poprzedzający tę wizytację wpis dotyczący cerkwi w Rudnie (dek. brzeski) pochodzi z 13 lipca 1726 r.[2]

ANEKS

Cerkiew katedralna pw. Świętego Mikołaja w opisie wizytacyjnym z 1726 r. (w strukturze dekanatu brzeskiego części brzeskiej unickiej diecezji włodzimierskiej)

[Wszystkie uwagi od wydawcy zaznaczone są nawiasem kwadratowym. Nie rozczytane słowa bądź zwroty zaznaczono kursywą]

Archiwum Państwowe w Lublinie, Chełmski Konsystorz Greckokatolicki, sygn. 101

k. 205

CERKIEW KATHEDRALNA BRZESKA

Wizita generalna Cerkwie Kathedralney Brzeskiey pod Tytułem S.[więtego] Mikołaia Colationis Nayiasnieyszego Krola Jego M[o]sci Panuiącego nam Szczęśliwie Augusta Wtorego. Przy ktorey zostaią. Capitula Consistorza Brzeskiego ad praesens sedmicami As[si]stentes Wielebni Oycowie Matheusz Mankowski Prezbiter Swięto Troiecki Brzeski W[ielebny] O[jciec] Athanazyusz Anackiewicz Prezbiter Gierszonowski W[ielebny]

Biblioteki Narodowej. Opr. Z. Żurawińska, Z. Jaroszewicz-Pieresławcew. – Warszawa 2004. – S. 162 (poz. 174 b).

[1] Problem wizytacji cerkiewnych diecezji włodzimiersko-brzeskiej do synodu zamojskiego poruszył Ihor Skoczylas w syntetycznym artykule, poświęconym całości metropolii kijowskiej. I.Скочиляс. Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київської уніатської митрополії. 1596 – 1720 роки // Записки НТШ. – Т. 238. Праці Історично-філософської секції. – Львів 199. – S. 54 – 62. O wizytacji diecezji brzeskiej z lat 1725 – 1727 wzmiankowali: B. Seniuk. Architektura cerkiewna brzeskiej części diecezji włodzimierskiej w świetle inwentarzy wizytacyjnych z lat 1725 – 1727 // Lubelszczyzna. – 1996. – Nr 2. – S. 23 – 49; oraz P. Sygowski. Stara i nowa cerkiew w Gierszonowicach (Gierszonach) koło Brześcia w świetle wizytacji z 1726 r. // Białostocczyzna. – 2000. – Nr. 57. – S. 95 – 102; tenże: Parę uwag o cerkwi pw. Przemienienia Pańskiego w Terebuniu koło Brześcia nad Bugiem, na Białorusi (w świetle wizytacji z lat 1725 i 1757) //Annales UMCS. – Sectio L, 2 (2004). – S. 97 – 110).

[2] Archiwum Państwowe w Lublinie. Chełmski Konsystorz Greckokatolicki. – Sygn. 101. – K. 203v – 204v «Wizyta Generalna Cerkwie Rudenskiey fundowaney pod Tytułem Przemienienia Pańskiego Collationis JKM[oś]ci […] Parafia do Cerkwie Rudenskiey należąca. Wieś Rudno, Wieś Derewiczna, Wieś Wiski, Wieś Berezowy kątt. Działo się w Rudnie 13 Julij A[nn] 1726».

O[jciec] Stefan Pirocki Prezbyter Łobaczewski W[ielebny] Ociec Maximian Joyko Prezbyter S[wię]to Michalski Brzeski, W[ielebny] O[jciec] Niceta Szafranowicz Prezbiter S[wię]to Spaski Brzeski Eccleziarcha Kathedry Brzeskiey.

Cerkiew Murowana Starożytna wielkiey magnificencyi, muru dostatniego, formą krzyża primo in tuitu zda się. Cmętarz oney tak graniczy. Jednym bokiem y Drugim od Ich MMW Oycow Bazylianow trzecim od Muchawca. Czwartym od Fary Capituły Rzymskiey węgłem od Ich MMW XX Jezuitow. Dach Na Cerkwie gątowy Nowy po zgorzeniu, bez kopuły Sumptem Ill[ustris]s[i]mi Leonis Kiszka Metropolity Całey Russyey odnowiony, na czterech krzyzowych rogach z krzyżykami zelaznemi, z prawego Boku Skarbiec zklepem z Izbą y Salką przymurowaną, z ktorego sklepu Okien dwie na Cmętarz trzecie do Cerkwie z lewego boku od Czola *Veza* in fundo także zklepem wielkim zamczysta dobrze opatrzona, in frontispitio babiniec przybudowany drewniany. Do ktorego drzwi iedne dwoiste drugie poiedynkowe Na zawiasach dobrze fundowane ale zle opuszczone, kuna zelazna przy babińcu z podworza. Drzwi do samey Cerkwie Dwoiste zelazne Sute z zasuwką nalezytą y Zamkiem Wiszącym Niezle opatrzone Drugie Drzwi Bokowe Na zawiasach Nalezytych z zamkiem wnętrznym y wiszącym wielkiem. Fontanny nie masz. Posadzka z Cegieł mieyscami poruynowana ławek gładkiey roboty dziesięc. Sedes Episcopalis na gradusach Tronek z Drzwiczkami. Confesionałow dwa porządnych. Ambona z gradusami y korono Snicerskiey Sztukateryi kratka przy Ambonie pomalowana. Pulpit ieden do swiec drugi do Xiąg. Lichtarzow wielkich toczonych pięć. Swiec Cechowych cztery iedna Cechu Rzeźnickiego druga kowalskiego trzecia Szewskiego a Czwarta piekarskiego. Te Cechy Przywileyem krolewskim do tey Cerkwie z swoiemi Juryzdykcyami nadane. Lichtarzow Ołtarzowych par cztery porządnych Okien wszytkich Osm te Okna Modelusza staroswieckiego wązkie w Ołow robione reperacy potrzebne, Sklepienie wszędy dobre tylko mieyscami opaduie. Deisus z prorokami Ap[osto]łami y praznicznemi delikatney roboty snicerskiey pod pozłote z należytą proporcyą porządny w gurze crucifix Na desce Misterney Sztuki w gronach Snicerskich pod Pozłoto. Namiesne Obrazy dwa wspaniałe. Między kolumny ze wszelką ozdobą z Ołtarzami niezle przybranemi przed każdym Apostołem swieca *Zielona* z lichtarzem zelaznym poiedynkowym. Ołtarzow cztery

k. 205v

rozne Na gradusach Stoiących Snicerskich porządnych pierszy od sciany prawego boku S.[więtego] Bazylego drugi S.[więtego] *Mikolumnie* trzeci etiam przy kolumnie S[więtego] Jozaphata czwarty S[więtego] Onufrego z wszelką ozdobo do Mszy S[wię]tey Accomodowane. A co Niegdys było predyłow

staroruskich dwa te ad praesens Deisusy roznie walaią się tylo w Czele w kaplicach przy samey Scienie po prawym Ołtarz WNieboWstąpienia X[rys]tusa Pana a po lewym Zesłanie S.[więtego] Ducha te oba Niedokonczone bez Malowania białe, Sywierne drzwi Dwoie z wszelką ozdobą porządne Carskie Wielkiey Magnificencyi w Winne grona pobielane z pozłoto z kolumnami fugami z Conterfectem Wieczerzy Pańskiey. Ołtarz Wielki podmurowany. Na ktorym Cymborium Wielkie pod pobiało Snicerskiey sztukateryi ze Dwoma aniołami Rytemi wielkiemi. Szafy dwie bokowych w Murze z Drzwiczkami zamczystych porządnych, Almarya w kącie Wielka Zamczysta porządna. Na zertownik mieysce w murze wybite. Karbonka zamczysta porządna przy Ołtarzu S.[więtego] Mikołaia. Skrzynia potężna wielka z szufladami zamczysta. Skrzyn brackich dwie z Swicami brackiemi okowanych płaskich zamczystych, krucifixow z passyami rytemi Ołtarzowych Szesc, krzyż processyalny z passyą malowaną, Antependia Na tablicach malowane porządne. Ichnnych Obrazow roznych Wielkich Na Drewnie y płotnie malowanych oprocz Deisusowych starych y moskiewskich Numero iedynascie. Ołtarzykow dwa bokowych od progu przedławki S.[więtego] Mikołaia y Preobraženija byli porządne ale ad praesens opuszczone tamze Lichtarzow ołtarzowych trzy Lichtarz toczony wielki *Szosty* y Moskiewskich Obrazow cztery. Statua resurectionis z Chorągiewką statui Aniołów cztery w bokowych Ołtarzach item 3. y Boga Oyca. Obraz do Processyi przybrany do X.[ięży] Bazylianów pozyczono Obrazow dwa wielkich S.[więtego] Jozafata y Onufrego u O.[jca] Gierszonowskiego Obraz Zwiastowania wielki. Sklepy inne znayduią się pod Cerkwią ale zawalone y pozarzucane.

Srebro, cyna, miedź etid genus

Puszka cum Venerabili Srebrna biała z krzyżykiem y Passyiką odlewano, kielich ieden Srebrny intus pozłocisty, kielich drugi Srebrny biały, kielich trzeci Srebrny biały popsowany w strzałce. Patyn dwie Srebrnych białych, trzecia patyna Srebrna zepsowana. Łyzeczek dwie Srebrnych białych. Gwiazd do kielicha trzy białych srebr.[nych] dwie z nich z krzyżykami. Wieniec wielki srebr.[ny] pozłocisty z sześcią rozami y kamieniami. Korona Wielka druga mnieysza srebrnebiała, na nich kamieni dziesię[ć] a dwoch Niedostaie. Tablica iedna Okrągła wielka Tablicy dwie Spore. Szrednich tabliczek pięc a mnieyszych dwanascie, przy niektorych tabliczkach są łancuszkow dwa, krzyz mały iakoby na piersiach Noszący ad instar S.[więtego] Benedykta dęty Szrabowany na reliquie sposobiony. Między drobnemi koralikami kopieiek sztuk pięddziesiąt osm pozachylanych y guziczkow dwa. Na drugim Sznurku kopieiek szesdziesiąt y cztery y guzikow trzy. Metalikow Srebrnych trzy, krzyzykow małych

[z boku karty w tym miejscu dopisek: Wieniec ten alias Diadyma znacznie z konca iednego ucięty]

k. 206

szesc ieden z nich z passyko pozłocistą. Item między koralikami kopieiek dziesięc. Item koralikow samych sznureczek ieden a ieszcze drobnieyszych Sznurek z piankami koralikow ieden. Reliquiarzyk okrągły w srebro oprawiony za kryształem, Szostaczkow dwa, Sygnetow dwa, pierscieni z koralikami dwa, obrączka iedna, et klauzurek sztuk dwie, Łancuszek w granacik robiony łokciowy płaski, kopieyka iedna Na druciku prostym. Krzyz wielki dęty z Sedesem z gałką dużą mieyscami pozłocisty z trzema essami nad Galką Na Pręcie zelaznym porządny kosztu wielkiego. Na Ewangelij Naroznikow Srebrnych cztery, piąta tablica Okrągła. Klauzurki spore sztuk u nich szesc rozyczek z puklem ieden a cztery pukle Miedziane pobielane. Trybularz wielki z czterema łancuszkami y dwoma *kołkowa zasmydzony*, Pereł prawdziwych Sznurkow pięc dostatnich z *sustelnym* krzyzykiem karawaką. Obrazek Miedziany okrągły iakoby mnieyszy nad Część osmą arkusza Częstochowskiey Naysw.[iętszej] Panny u tego Obrazka ramki w koło srebrne y koronka z krwawnikiem sowita, Lampa y krzyż w sztukach drobnych przez złodzieiow połamane które sztuki y Sama lampa od krzyża Wazą grzywien siedm bez łota iednego Sztuk 28. Sznurek ieden paciorek bursztynowych. Pianek morskich Sznurek ieden, Paciorek szklannych Sznurkow trzy. Paciorek koscianych Sznurek ieden, reliquiarzyk w rog oprawny. Obrazek Moskiewski mosiężny, krzyżyk Mosiężny ponad nimi Mirnica Cynowa troista. Lichtarzow potężnych odlewanych Ołtarzowych dwa mnieyszych odlewanych cztery a Stołowych Lichtarzow sporych szesc. Ampułek cztery połamanych. Taca cynowa wielka iedna a druga mnieysza. Nalewka cynowa, kociołek mały miedziany dla wody. Puszka miedziana Na hostye, krzyz mosiężny Płaski z passyiką srebrną, Drugi krzyż mosiężny z passyą mosiężną y z sedesem, kadzielnica Mozięžna stara. Dzwon Na Dzwonicy machina wielka, dzwonow mnieyszych dwa. Signaturka y z uch oberwany drugi sygnaturka mnieyszy rozbity u ołtarza małych dzwonkow dwa. Zegarek z Indexem blachy miedzianey Lampa zesciana [blaszana] wisząca krzyż Wielki zelazny kosztu niemałego z kopuły zpadły u Cerkwie conserwuie się. W osmiu Oknach kraty zelazne, Okiennic w skarbcu Żelaznych dwie w Oknach skarbcowych w sklepach y w karceresie w oknach kraty zelazne. Od koron folgi dwie srebrne sztuczki Lichtarzykow zelaznych essowych na Deisusie pietnascie z swiecami brackiemi. Krzyżowa miernica cynowa intus z kieliszkiem szczupłym klauzurek sztuk dwie u służebnika. Ołowiu od okien szmat duży.

[z boku karty w tym miejscu dopisek: Dzban miedziany spory kociołek takze spory przy Drzwiach przykowany. Stołek zelazny]

Apparata Alby Firanki

Apparat ieden Adamaszkowy biały z kołnierzem Na płotnie haftowanym bogato złotem z petrachelem y naraquicami podszyty kraszeniną Niebieską Apparat drugi Atłasowy czerwony z koronko srebrną marcypanową na bawełnie kraszeniną zielono podszyty z petrachelem y naraquicami Apparat trzeci atłassowy Szkarłatny z kołnierzem Morowym czerwony z *bliszczącym się* na ktorym imię Jezus y Litery złotem haftowane z petrachilem y Naraquicami duzo zazywany Apparat czwarty atłasowy zołtogorący papuzy podarty z petrachelem y Naraquicami Apparat piąty Sztametowy koralowy z petrachelem podbity płotnem Apparat szosty Axamitny Fioletowy z petrachelem y Naraquicami podszyty kraszeniną Niebieski apparat siodmy

k. 206 v

Adamaszkowy Fioletowy z kołnierzem Atłassowym Szkarłatnym, z petrachelem y Naraquicami podszyty kraszeniną Niebieską Apparat osmy Muchaierowy Makowy barzo zazywany z kołnierzem Atłasowym czerwonym z petrachelem Dalmatyka iedna Łyczakowa ceglasta z zmienioną Zieloną kitayko. Dalmatyka druga kanawaczowa Na dnie makowym w kwiaty Zielone mieniona. Dalmatyka trzecia Włoczkowa podarta mała. Płaszczenica Na Atłasie roznym srebrem y złotem szyta podbita kitayką granatową. Vela Atłassowe Adamaszkowe tudanowe, dziewięc, wszystkie bławatne roznego koloru iedne z nich z koronki Marcypanową srebrną a dwie podarte, Palek wszystkich dziewięć Pokrowiec kitaykowy staroswiecki krzyzowy. Burs do kielicha trzy a do chorych trzy. Firanki 1mo Zielonych tabinowych dwie kitayczanych szkarlatnych dwie z Lisztwami Niebieskiemi kitayki rozowey iedna Perłowa w kwiaty y paski dwie tabinowe. Grytowa cynamonowa iedna. Papuza kitayczana iedna stara. Papuza z kitayki w paski iedna spalona tabinowa ceglasta iedna fiałkowa w kwiaty zielona y popielata iedna stara. Hustek Nesokorowych dwie, Bagazyowa w paski iedna, bawełnicy załobne dwie poszarpane, fartuszek bagazyowy firanka harassowa zielona. Antepedia iedwabne Niebieskie w kwiaty dwie stare trzecia harasowa zielona. Chorągwie processyonalne dwie harassowe a trzecia Adamaszkowa czerwona. Antymissow trzy z reliquiami Corporałow pięć Puryfikatorzow pięć. Alby cztery dwa humerałow. Paskow cztery komza iedna. Tuwalni iedwabiem naszywanych dwie Towal dobrego płotna piętnascie Towalni prostego płotna trzydziesci y szesc, chustek prostych trzynascie z ręcznikami. Portatel Rzymski ieden. Sukno karazyowe na gradusy całe.

Księgi Cerkiewne

Ewangelia drukowana na arkuszu pocztowym w srebrze ut supra Apostoł drukowany in folio. Ochtaiow dwa in folio drukowanych wielkich Tryfołoiow dwa in fol.[io] Druk:[owanych] Tryodi dwie postnych a dwie cwitnych wielkich drukowanych in fol.[io] Psałterz drukowany in 4to ieden. Mineja drukow.[ana] in fol.[io] Irmołoy drukowany in fol[io] y Irmołoy pisany in fol[io] trzeci Irmołoy pisany in 4to. Trebnik druk.[owany] in 4to Drugi Trebnik druk.[owany] in 8vo. Pontyfikał drukowany in fol[io] *Tetradlea O bozym ciele* pisane in 4to.

Metryka in semifol[io] notowana. Sobotnik in fol[io] Notowany Służebnikow Wilenskich dwa in fol[io] drukowanych wielkich Trebnik trzeci pisany poszarpany in 4to. Protokuł Spraw od Roku 1701 Item Służebnik pissany in fol.[io] Ewangelia stara odarta pisana in fol.[io] Tryfołoy pisany in fol[io] stary. Tryod postna pisana in fol.[io] Ciceron drukowany in 4to. Lexikon alias Synonim z grecka. Trebnik wielki in 4to wpuł pisany a wpuł drukowany Metryka stara in semifolio. Cuda Obrazu Chełmskiego Naysw. Panny in 4to druk.[owane] Cazusy pisane Ruskie in 4to. Ksiąg dwie starozytnych iedna notowana obie in fol[io] drukow.[ane] Vergiliusz Enegida drukowany in 8vo. Księgi wszystkie są podpisane.

Jeszcze się znayduią ułomki Stare iako to kadzilnica mosiężna Lichtarz mosiężny nadłamany Niecały Lampa mosiężna stara.

k. 207

Bractwo pod znakiem S.[więtego] Mikołaia przy teyze kathedrze liczne, Regestrem obszernym Computowane. Swiec do Assistencyi dość maią y karbone przy Ołtarzu S[więtego] Mikołaia maią też Almaryą zamczystą porządno y skrzyn dwie za zawiadywaniem Podskarbich. Maią Lichtarzow cztery odlewanych miernych które się juz wyżey namieniły, maią Apparatow dwa Nowych z petrachelem i naraquicami Velami y Palkami bogatych ieden Axamitny krwawy z kołnierzem Tercyneli szkarłatney w kwiaty złote z galonem srebrnym podbite Łyczakiem żółtogorącym, A drugi Tercinale takieyże na dnie niby szkarłatnym w kwiaty złote z korunką delikatną Marcypanową podbitą habą białą z Lisztwą zielono Łyczakową. Maią Całun sukienny dno fioletowe brzegi Czarne płotnem tkackim podbity Nowy. Maią Albę iedną płotna dobrego ... [tekst w oryginale niedokończony].

Gil Andrzej – doktor habilitowany, zastępca dyrektora do spraw naukowych, Instytut Europy Srodkowo-Wschodniej.

УДК 272/273(476)

А.К. Гецэвіч (Гродна)

З ГІСТОРЫІ ЛІПНІШКАЎСКАЙ ПАРАФІІ (XV – ПАЧАТАК XX ст.)

Статья представляет собой очерк истории Липнишковской католической парафии, деятельность которой тесно связана с историей местечка Липнишки, известного с XV века.

Як гэта не дзіўна, але гісторыя Ліпнішкаўскай парафіі пачалася з храма ў вёсцы Зыгмунцішкі, што ў трох кіламетрах ад Ліпнішкаў. У пісьмовых крыніцах ёсць звесткі аб тым, што святыня і парафія у вёсцы Зыгмунцішкі была ўтворана раней за Ліпнішкаўскую – яшчэ ў XV ст., бо ўжо ў 1500 г. тут пазначаны як дзеючы парафіяльны касцёл Радуньскага дэканата. У 1623 г. землі касцёла павялічыў і, магчыма, адбудаваў новую святыню кароль Жыгімонт III Ваза. Аднак пасля 1669 г. як самастойная Зігмунцішская парафія больш не адзначаецца. Да канца XVIII ст. мясцовая святыня дзейнічала ў статусе капліцы ад Ліпнішкаўкай парафіі Ашмянскага дэканата [1].

Мястэчка Ліпнішкі вядома з XV ст. як мястэчка Ашмянскага павета ВКЛ, вялікакняжацкая маёмасць. Звесткі пра існаванне культавых устаноў у мястэчку розняцца. Па адных звестках, касцёл, які носіць назву св. Казіміра, быў заснаваны тут у 1510 г. [2, с. 453], па іншых – у 1411 г. [3, с. 136 – 137; 4]. Розніца ў стагоддзе звязана, у першую чаргу, з імёнамі фундатараў касцёла, у першым і другім выпадках у фундатараў адно імя – Жыгімонт, а вось хто гэта быў: Жыгімонт Кейстутавіч ці Жыгімонт I Стары, на жаль, на сённяшні дзень дакладных звестак не захавалася. Разам з тым, па звестках, сабраных ксяндзом Кшыстофам Грошыкам, у 1510 г. у Ліпнішках узнікла парафія Св. Ганны. Мястэчка Ліпнішкі у гэты перыяд належыла Гаштольдам. Па меркаванню К. Грошыка, у мястэчку у гэты перыяд магло існаваць 2 храмы: святога Казіміра і святой Ганны. Адзін з іх размяшчаўся на тэрыторыі сучаснага касцёла, другі – на месцы, дзе зараз стаіць капліца, на перакрыжаванні дарог на мястэчка Геранёны і Ліду [1].

Толькі праз стагоддзе Ліпнішкі сталі цэнтрам парафіі, што было звязана з эканамічным і палітычным развіццём мястэчка. 30 мая 1610 г. мястэчка атрымала Магдэбургскае права [2, с. 453]. Аднак арыгінал дакументаў не захаваўся (згарэлі), што было засведчана канфірмацыйным прывілеем Уладзіслава IV, які быў дадзены 6 чэрвеня 1633 г. Пры падцвярджэнні Магдэбурскага права мястэчка Уладзіславам IV і надання яму герба «Пагоня» была падцверджана інфармацыя і адносна існавання тут парафіі [2, с. 453; 4].

Перыяд заняпаду Рэчы Паспалітай, які пачаўся ў сярэдзіне XVII ст., асабліва абвастрыўся ў перыяд шматлікіх знешнепалітычных канфліктаў, што праходзілі на тэрыторыі Беларусі. Каля 1710 г. касцёл у Ліпнішках быў спалены шведамі, што знайшло сваё адлюстраванне ў дакументах біскупа Віленскай дыяцэзіі, датаваных 1717 г., дзе Ліпнішкаўская парафія не значыцца [4]. Разам з тым, відавочна, што пад час ваенных дзеянняў святыні маглі значна пацярпець. Цікавай застаецца і легенда, якая існуе толькі ў вуснай версіі і пакуль не мае дакументальнага падцвярджэння, аб тым, што жыхары Ліпнішак ратавалі ў час пажарышча з храма ўсё, што маглі. Многія з іх загінулі на гэтым месцы. Сярод іх – Рафал Раманоўскі. На месцы ахвяр адразу была пабудавана капліца, якая захавалася да гэтага часу. Гэта капліца стаіць на скрыжаванні трох дарог – Лідскай, Геранёнскай і Літоўскай (Віленскай) [5].

Паступова, з умацаваннем мястэчка, Ліпнішкі становяцца і значным цэнтрам рэлігійнага жыцця рэгіёну. Зыгмунцішкі – даўнейшы парафіяльны цэнтр, наадварот, губляе гэты статус. Ужо ў канцы XVIII ст. Ліпнішкі на роўных з іншымі сталымі парафіямі уваходзяць у Радуньскі дэканат. З 1789 па 1792 гг. пробаршчам мясцовай парафіі быў кс. Ю. Путасевіч [4].

Падчас аднаўлення Магдэбурскага права Ліпнішкам (1793) было падкрэслена, што «ад юрыздыкцыі ўсякай земскай і ваяводскай места вызваляецца, усе юрыздыкі духоўныя і свецкія, што знаходзяцца ў месцы, скасоўваюцца і яны пераходзяць пад уладу і юрыздыкцыю Ліпнішкоўскага магістрата» [6, с. 259].

Пасля распаду Рэчы Паспалітай Ліпнішкі адышлі да Расіі (з 1795 г.) і былі ўключаны ў Ашмянскі павет. Кацярына II падаравала Ліпнішкі і Геранёны з 11 тысячамі насельніцтва «за заслуги и верность Отчизне» расійскаму канцлеру А. Безбародку [2, с. 453; 5].

У хроніцы касцёла запісана, што яго сын Эльяш у 1804 г. уласным стараннем адбудаваў парафіяльны касцёл. Перад пачаткам вайны з Напалеонам Ліпнішкі перайшлі ва ўласнасць вядомай фаміліі Пуслоўскіх [1].

Перыяд другой чвэрці XIX ст. – час значнага пагаршэння адносін паміж касцёлам і дзяржавай. Перыяд кіравання Мікалая I адзначаўся узростам увагі дзяржавы да дзейнасці каталіцкага касцёла на Беларусі, на яго ўздзеянне на настрой мясцовага грамадства, асабліва моладзі.

У перыяд 1820 – 1833 гг. пробаршчам парафіі быў кс. Якуб Міхалоўскі. На тэрыторыі парафіі, у вёсцы Жыжма, у 1833 г. існавала грэка-каталіцкая царква. Але паміж двумя рэлігійнымі кіраўнікамі

існавала вельмі цеснае супрацоўніцтва. Так, святар грэка-каталікай царквы неаднаразова дапамагаў мясцоваму каталіцкаму ксяндзу ў правядзенні вялікоднай споведзі, а таксама ў наведванні жыхароў аддаленых вёсак і хутароў парафіі [4].

З 1836 г. пробаршчам парафіі стаў кс. Вінцэнт Даўторт. З 1838 па 1845 гг. пробаршчам парафіі быў Гіларый Ракоўскі.

У 1849 г. сыны Войцеха Пуслоўскага прадаюць Ліпнішкі панам Вольскім [2, с. 453]. Згодна са звесткамі Віленскай дыяцэзіі за 1849 г., у склад Ліпнішкаўскай парафіі ўваходзіла 47 мясцовасцей. Аднак колькасць прыхажан за перыяд 1849 – 1868 гг. зменшылася. Так, у 1868 г. яна склала 3609 католікаў, улічваючы той факт, што да парафіі належыла капліца ў Зыгмунцішках. Мясцовыя даследчыкі звязваюць гэты факт, у першую чаргу, з палітыкай мясцовай улады, якая запісывала многіх католікаў-беларусаў у лік праваслаўных [4].

За перыяд 1870–1875 гг. пробаршчам мясцовай парафіі быў кс. П.Юсевіч. За гэты перыяд колькасць вернікаў значна павялічылася: у 1872 – 5099 чалавек, у 1874 – 5341 чалавек [7].

З 1875 па 1886 гг. Ліпнішкаўскую парафію узначальваў кс. К.Бернікові́ч. У 1881 і 1882 гг. парафія налічвала 5900 католікаў. Паводле дакументаў, якія захаваліся ў мясцовым прыходзе, дзейнасць ксяндза была перарвана ў 1886 годзе – ён быў накіраваны на іншую парафію за «рэвалюцыйнае казанне». У гэты ж час пакідае сваю пасаду і мясцовы вікарый Ф. Будвідт, але прычыны такога кроку невядомы [4].

З 1886 г. да 1889 г. пробаршчам быў кс. Т. Доля. У гэты перыяд на тэрыторыі парафіі функцыяніруе капліца ў Зыгмунцішках. Пасля 1889 г. і да 1905 г. пробаршчам парафіі стаў кс. Я. Макжэцкі. 14 ліпеня 1890 г. касцёл у вёсцы Ліпнішкі згарэў. Некаторы час богаслужэнне праводілася ў прыстасаваных пад гэта памяшканнях. Будоўля новага касцёла на грошы і ахвяраванні мясцовых жыхароў і асабістыя сродкі ўладара мястэчка Ст. Вольскага распачалася 1 мая 1894 г. Работа па аднаўленню святыні цягнулася аж да 1900 г., калі ва ўрачыстай абстаноўцы ў дзень Усіх святых (1 лістапада 1900 г.) яна была асвечана [1; 4; 8].

Касцёл узвялі ў цэнтры вёскі ў стылі неаготыкі з цэглы і абклалі гранітнымі блокамі. Касцёл уяўляе сабой прамавугольны у плане 3-нефавы аб'ём з 5-граннай апсідай, сакрыстыяй, прыбудаванай накшталт трансепта да асноўнага аб'ёму. Сярэднія інтэркалумніі бочных фасадаў таксама вырашаны накшталт трансепта. Галоўны уваход пазначаны высокай і стромнай 3-яруснай вежай-званіцай. Асаблівую ажурнасць вежы дадаюць пінаклі над верхнімі ярусамі, крабы на рöбрах спічака і карункавы крыж. Накрыты касцёл адзіным 2-схільным дахам (у пачатку XX ст. ён быў гонтавым), больш нізкая апсіда – вальмавым, крылы трансепта – таксама

2-схільнымі. Трохвугольны франтон над алтаром калісьці быў завершаны ажурнай неагатычнай глаўкай-сігнатуркай.

Інтэр'ер, падзелены на 3 нефы 8-ю калонамі і перакрыты крыжовымі стрэльчатымі скляпеннямі на падпружных арках, якія ўпрыгожаны архітэктанічнымі размалёўкамі. Унутраную прастору ўпрыгожвалі 3 драўляныя неагатыцкія алтары: галоўны св. Казіміра, левы бочны Сэрца Пана Езуса і правы Маці Божай Шкаплернай. Над уваходам у выглядзе балкона зробленыя хоры з арганам.

Тэрыторыю касцёла напачатку XX ст. абнеслі замест драўлянай, бутавай агароджай, галоўны уваход пазначаны 3-пралётнай брамай, увенчанай чатырма пінаклямі [1; 9, с. 202].

Узрастала і колькасць вернікаў парафіі: 1890г. – 7548 католікаў, 1893 г. – 7548, 1894 г. – 7602, 1896 г. – 7630, 1898 г. – 8020, 1904 г. – 8750 католікаў. Разам з тым агульная колькасць насельніцтва саміх Ліпнішак у гэты перыяд скарачаецца. Вікарыем касцёла ў Ліпнішках у 1904–1905 гг. быў кс. Ст. Петрэвіч, які памёр ва ўзросце 24 гадоў. Яго функцыі выконваў з 1905 г. Л. Клюк.

У перыяд 1905–1911 гг. пробаршчам парафіі быў кс. Я. Куніцкі. Дапамагаў яму ў гэты час, з 1907 г., кс. Вітольд Занеўскі. З 1908 г. у парафіі таксама адзначана дзейнасць былога пробашча Яна Макжэцкага, але ўжо ў 1909 г. яго прозвішча не сустракаецца. У гэты перыяд парафія налічвала 7275 прыхажан [4].

У 1911–1913 гг. мясцовым пробаршчам з'яўляўся кс. Баляслаў Сперскі. За перыяд 1913–1914 гг. Ліпнішкаўская парафія неаднаразова змяняла сваіх пробаршчаў. З 21 красавіка 1913 г. ксяндзом быў прызначаны мясцовы жыхар Вінсэнт Латарэвіч. Вікарыямі ў гэты час былі кс. Ю. Шымкунас і кс. Б. Ясяк. У 1913–1914 гг. пробаршчам парафіі быў Б. Яновіч, але з пачаткам вайны ён па асабістай заяве пакінуў месца працы. Парафія на гэты момант налічвала 7570 вернікаў [1; 4].

Такім чынам, за больш чым 400 гадовую гісторыю (на пачатак XX ст.) Ліпнішкаўская парафія ператварылася ў адну з буйнейшых у рэгіёне з цікавай і багатай на падзеі рознага характару гісторыяй.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Матэрыялы з асабістага архіва кс. К.Грошыка, Ліпнішкаўская парафія.
2. Памяць. Іўеўскі раён. – Мінск: БелТА, 2002.
3. Цітоў, А. Сімвалы незалежнасці / А. Цітоў // Геральдыка беларускіх местаў. – Менск, 1998.
4. Fibek, Jan. Historia parafii Lipnishki i Żygmunciszki / Jan Fibek [Электронный ресурс]. – 2008 - Режим доступа: http://www.radzima.org/pub/miesta.php?lang=by&miesta_id1=hriulipn. – Дата доступа: 28.03.2008.
5. Летапіс в. Ліпнішкі / рэд. кал.: Т.Захарэвіч, М. Пякша, К. Карыцкі, Т. Горбач [і інш.].

6. АВАК. – Т. 13.
7. Духовенство Виленской епархии [Электронный ресурс]. – 2007. – Режим доступа: http://www.petergen.com/bovkalo/sp/wilno1872.html#ftnsrki. – Дата доступа: 22.01.2008.
8. Урублеўскі, В. Ліпнішкі / В. Урублеўскі // Іўеўскі край. – 2007. – 21 ліпеня.
9. Збор помнікаў гісторыі і культуры Беларусі. Гродзенская вобласць / АН БССР, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору; рэд.кал.: С.В. Марцэлеў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: БелЭС, 1986.

Гецевич Андрей Казимирович – кандидат исторических наук, старший преподаватель, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы.

УДК 272/273(476)

А.К. Гецевич (Гродно)

ИЗ ИСТОРИИ ЛИПНИШСКОГО ПРИХОДА (1914 – 2007 гг.)

В 2010 г. Липнишский римско-католический приход (Ивьевский район, Гродненская область, Беларусь) будет отмечать свое 500–летие. В статье рассматриваются исторические аспекты развития прихода в м. Липнишки в период с начала Первой мировой войны до сегодняшнего дня.

Первая мировая война стала фактическим началом нового этапа в жизни целых поколений людей и государств. Небольшое местечко Липнишки Ошмянского повета Виленской губернии очень скоро ощутило это на себе.

Старые немецкие фотографии времен оккупации запечатлели некоторые интересные факты из жизни Липнишек той поры. Очевидно, что центром и одновременно главной достопримечательностью местечка был его храм.

История римско-католического прихода в Липнишках в этот период изучена еще недостаточно. Однако мы можем сказать, что в 1914 – 1921 гг. священником Липнишского прихода работал кс. Казимир Паукшта (1868 – 1921 гг.). Викарием костела в 1914 – 1918 гг. был Александр Августинович. В это же время упоминается и имя кс. Яна Корицкого, местного жителя, рукоположенного в священнический сан. Однако информации о его деятельности в местном приходе нет. Численность прихожан составляла 7 570 человек [4].

Очевидно, война и последовавшие за ней события, вплоть до некоторой стабилизации в 1921 г., нарушили мирный уклад жизни местного населения. И вот уже по статистике 1920 г. количество

прихожан сократилось Население Липнишек 30.01.1920 г. состояло из 6875 поляков-католиков, 562 евреев и 1 русского [10, с. 383 – 384].

Из архивных документов этого периода узнаём также, что приходом продолжал руководить К. Паукшта. Он принимал активное участие в проводимой польскими властями на временно оккупированной территории Беларуси избирательной кампании 1919 г. Согласно документам, в местечке был образован гминный избирательный комитет во главе с председателем Антоном Горновским, членами комитета стали Антон Пекша, ксендз Казимир Паукшта, Тереса Вольска, Зыгмунд Звирко (Жвирко) [10, с. 384].

После трагической смерти К. Паукшты 19.02.1921 г. в течение февраля – марта 1921 г. администратором прихода работал Мариан Вандоловский [1; 4].

Рижский мир 1921 г. на время стабилизировал ситуацию в регионе. Католическая II Речь Посполитая сделала большой упор на костел в работе на вновь присоединенных территориях Западной Беларуси с целью ополячивания местного населения. Необходимо отметить, что в Липнишках проблема данного характера была актуальна в меньшей степени. К гмине Липнишки в 1926 г. относилось 7576 католиков, 422 иудея и 31 православный [10, 388].

В 1921 – 1924 гг. ксендзом Липнишского прихода был Казимир Груздь (по другой версии Константин [1]) (15.12.1871 – 1924 гг.). В исторических хрониках осталась информация о том, что 14 сентября 1921 г. К. Груздь отметил здесь 25-летие своего служения. В это период часть прихода (д. Бакуны, Кирьяновцы, Андрушки, Филиппки, Сонтаки Липнишские) отошла к новообразованному приходу в м. Гавье. Однако в 1923 г. после визита епископа Е. Матулевича Липнишскому приходу часть деревень была возвращена. Викариями костела в этот период были в 1921–1922 гг. – кс. Станислав Петрашевский, в 1922 г. – кс. Аполинарий Александрович, в 1922–1923 гг. – кс. Юлиан Юркевич, 1922–1924 гг. – кс. Юзеф Кропивницкий, 1923–1924 гг. – кс. Каетан Суфринович. Викарии жили в отдельном доме, т.н. «доме викария», который в 1923 г. по невыясненным причинам сгорел [4].

В 1924 – 1927 гг. настоятелем прихода был Иохим Рачковский, и во время его служения Липнишский костел, строившийся с начала века, был завершен [4]. Именно Иохиму Рачковскому история приписывает и появление в костеле колокола [5]. На 1926 г. приход насчитывал 7 576 верующих [4]. К сожалению, на сегодняшний день, кроме этих фактов, о судьбе и деятельности И. Рачковского больше ничего не известно.

С 1927 по 1939 гг. приходом руководил кс. Ярослав Войдак (1875 – 1944 гг.). 29 мая 1928 г. в 16.00 часов с участием епископа

Р.Ялбжиковского прошла первая консекрация (освещение) костела. В этот же день епископ провел также конфирмацию (миропомазание) 429 прихожан [4].

Окончательные работы по отделке костела завершились лишь к 1931 г. 11 апреля 1931 г. прошла вторая торжественная консекрация костела [4].

Через год была расширена и территория приходского кладбища, на которое 4 мая 1936 г. была перенесена каплица из соседних Зыгмунтишек (по преданию заложена на средства Сигизмунда III в 1623 г.) [1; 4].

На протяжении 30-х годов в приходе проходило службу достаточно большое количество молодых священников, которые помогали местным ксендзам: в 1931 – 1932 гг. – кс. Ян Перковский, 1932 – 1933 гг. – кс. Станислав Будник, 1933 – 1934 гг. – кс. Петр Точыловский, 1934 – 1935 – кс. Юзеф Кароль, 1934 – 1936 гг. – кс. Евгений Латецкий, 1936 – 1938 гг. – кс. Антоний Комоса, 1938 – 1939 гг. – кс. Юрий Ожаровский.

Очевидно, что помощь молодых священников была весьма кстати, поскольку численность верующих в приходе за 30-е годы значительно выросла. Так, в 1931 г. насчитывалось 7 310 прихожан, 1933 г. – 7 606 католиков, 1935 – 7 808 человек, а по последним предвоенным данным на 1937 г. численность прихожан составила 8 124 человека.

Учитывая этот рост, просьбы прихожан, в 1937 г. в Липнишки в помощь действующему священнику Я. Войдаку был направлен выходец из соседней деревни Огородники кс. Ян Ивуть (?). В 1938 г. сюда также были направлены и выпускники Пинской духовной семинарии, местные жители Петр и Виктор Ромуки [4].

Начавшаяся 1 сентября 1939 г. Вторая мировая война докатилась до Липнишек с востока 17 сентября 1939 г. Необходимо отметить, что работа костела не прекратилась даже в этот день. Об этом свидетельствует запись о браке от 17 сентября 1939 г., сделанная ксендзом Я. Войдаком [4].

Вместе с тем, уже в сентябре 1939 г. ксендзу пришлось скрываться в связи с угрозой для своей жизни со стороны местных прокоммунистически настроенных жителей. Именно в этот период на территории Липнишской гмины были убиты ксендз А. Тваровский из Юратишек и сопровождавший его помощник [1; 4]. 21 сентября 1939 г. расстреляли и последнего войта Липнишской гмины, кавалера ордена Virtuti Militari Станислава Ковальского [1].

С 1939 по 1942 гг. обязанности ксендза Липнишского прихода исполнял Юрий Ожаровский (27.02.1912 – 10.03.1943 гг.), о чем свидетельствуют его подписи под записями в метрических книгах костела в данный период (иногда с припиской «викарий костела Липнишки») [4].

Однако 17 июля 1941 г. вновь появились подписи кс. Я. Войдака. К сожалению, на сегодняшний день нет полной ясности в вопросе о деятельности кс. Я. Войдака в 1939 – 1941 гг. Также возникает вопрос: почему репрессиям со стороны немцев подвергся только кс. Ю.Ожаровский? Достоверно известно, что Ю. Ожаровский с Я. Войдаком вместе работали в Липнишском приходе на протяжении 1941 – 1942 гг.

Как бы то ни было, отметим тот факт, что ксендз Ю. Ожаровский был арестован немцами 29 июня 1942 г. и расстрелян в Лиде вместе с другими священниками 10 мая 1943 г. [1].

В 1942 – 1944 гг. ксендзом Липнишского прихода вновь является Я. Войдак. Он умер 7 мая 1944 г. от сопутствовавшего войнам тифа (по некоторым данным, специально распространяемого немцами на оккупированных территориях с целью сорвать наступление Красной Армии, вызвав массовую эпидемию) [4].

Необходимо отметить, что, несмотря на войну, уже через неделю, 15 мая 1944 г., у прихожан был новый священник – Стефан Сечко (06.12.1905 – 20.01.1976 гг.), работавший до этого в приходе Неман (нынче Березовка Лидского района). Более 30 лет его пастырской работы припало на период установления советской власти в Западной Беларуси, а также на времена атеизма. Очевидно, что нет необходимости говорить об отношении властей к костелу и его служителям в этот период. Подчеркнем, что влияние костела в Западной Беларуси оставалось весьма значительным. В 1947 году в БССР насчитывались 261 приход и 168 ксендзов. Чтобы уменьшить степень их влияния на крестьянские массы, советские органы власти требовали от священнослужителей заключения типовых договоров на передачу общинам церковных зданий. В ответ шестнадцать ксендзов Молодечненской области (куда входили и Липнишки) во главе с деканом Курн-Гарбовским послали письмо на имя Председателя Президиума Верховного Совета СССР, в котором утверждалось, что по каноническому праву костелы и литургическая утварь принадлежат римскому папе, а не верующим. Как отмечали документы, «многие ксендзы, не имея справок, дающих разрешение отправлять богослужения, разъезжали по приходам, организуя католические общины» [9, с. 86].

Прочтем в документе и следующую запись: «Священнослужители не скрывали своего враждебного отношения к Советской власти. Ксендз Сечко из д. Липнишки Островецкого района Молодечненской области, узнав о создании пионерской организации в местной школе, провел «работу» среди родителей. Те избили своих детей и заставили их сдать галстуки. В результате из 89 детей в пионерской организации осталось только 30». По информации этого же источника, «в целом по

Гродненской области подобной позиции придерживалось 62 священника» [9, с.86].

По воспоминаниям местных жителей ксендз С. Сечко сразу после войны был поставлен под наблюдение со стороны органов внутренних дел. Тому было несколько причин. Еще во время войны, в 1943 г., кс. С.Сечко вместе с другими священниками был арестован, однако, в отличие от всех остальных, отпущен. Остальные были расстреляны. Это вызвало резонный интерес к нему со стороны спецслужб, и ксендз был помещен под домашний арест на время расследования. Однако, очевиднее всего, интерес к нему проявляли именно за сотрудничество с подразделениями Армии Крайовой (АК). Местные жители пострадали от действий советских властей в короткий период 1939 – 1941 гг. и поэтому с большой охотой шли в ряды АК. В послевоенный период действия АК, которые носили в основном бандитский и в меньшей степени идейный характер, продолжались. По воспоминаниям местных жителей, местная молодежь прятала часть оружия в костеле за органом. Выявив данный факт, органы внутренних дел и арестовали кс. С. Сечко. Однако установить факт контакта ксендза и членов АК не удалось. Виновники данного инцидента вскоре сами сдались властям, а местные жители собрали подписи с просьбой отпустить ксендза. Факт довольно показательный для того времени. Виновные были сурово наказаны, а ксендз отпущен [8, с. 6].

По воспоминаниям местных жителей, в 1946 г. в Липнишках стоял жуткий голод, и кс. Сечко раздал жителям все запасы продовольствия и деньги, собранные на ремонт костела. После окончания жатвы местные жители хотели вернуть продовольствие и деньги, однако священник отказался мотивировав: «Не буду ничего брать от вас, потому что вы сами бедные» [8, с. 6]. Подобных эпизодов в благодарной памяти липнишковцев много.

Стефан Сечко много сделал и для местного костела. Несмотря на возможность ареста, занялся вопросом ограждения местного кладбища. Из воспоминаний местных жителей: «Первое, что он хотел сделать – очистить и огородить местное кладбище. «Не могу смотреть на заросшее и не огражденное кладбище», – говорил он [8, с. 6]. На созданном по данному вопросу комитете было решено огородить кладбище не деревянным или металлическим забором, а каменным. Однако для выполнения такого объема работ требовалось значительное количество цемента. Очевидно, что в то время (1947 – 1948 гг.) решить данный вопрос было очень сложно. Некоторое количество цемента было куплено самими прихожанами, однако этого было недостаточно. Тогда С. Сечко вместе с органистом лично поехал в Рось и, по словам местных жителей,

«тайно договорился с бухгалтером цементной фабрики купить два вагона цемента»! Трудно сказать, что сыграло решающую роль в этом вопросе, однако факт остается фактом. В течение пары недель кладбище в Липнишках приобрело свое нынешнее ограждение и в том же 1948 г. было вновь освещено. Дело об ограждении кладбища стало интересовать власти только в 1951 г., когда ксендзу было предъявлено обвинение в «бесправной» покупке цемента. Ситуацию спас органист костела, который взял всю вину на себя. Первый суд приговорил органиста к условному сроку, однако, в результате нового судебного дела срок стал реальным. Органиста приговорили к 1 году тюремного заключения. В этом же 1951 г. ксендз был лишен дома (т.н. плебании) [8, с. 6].

Несмотря на запреты и гонения со стороны советской власти, духовная жизнь в приходе продолжалась. Наряду с традиционными богослужениями ксендз проводил и тайные, которые проводились по вечерам. С целью «конспирации» в это время в костеле не включался свет.

Годы трудной работы очень сказались на здоровье Стефана Сечко. 20 января 1976 г. он умер. В день похорон собралось около 30 священников и много местных жителей. С. Сечко был похоронен на католическом кладбище Липнишек.

В период с января по июль 1976 г. приход формально оставался без священника. Духовную работу проводили здесь священники из соседних приходов, которые приезжали в Липнишки несколько раз в месяц. 19 марта 1976 г. ксендзом был назначен Кароль Францишек Щепанек (01.05.1912 – 10.01.2004 гг.) [11]. Ксендз Кароль Щепанек, капуцин, до 1956 г. был монахом в местечке Перелом (возле Гожи, Гродно).

Утверждение нового священника Липнишского прихода светскими советскими властями затянулось на долгие месяцы. Однако утвердили. К. Щепанек 20 лет (с 1976 по 1996 гг.) являлся священником Липнишского прихода. В этот период ему помогали в работе сестры-монахини из III Закона, а также один из монахов-капуцинов бывшего храма в Переломе брат Криспин Чишек [4].

В 1981 – 1986 гг. в Липнишки приезжали семинаристы из рижской семинарии: братья Витольд Жельветро и Петр Ясевич (из ордена капуцинов). В 1984 г. впервые был проведен внутренний ремонт и внутренняя покраска костела.

Начиная с 1989 г., в период горбачевской перестройки и возрождения религиозных традиций в СССР, в Липнишки приезжали ксендзы-капуцины из Польши: 1989 г. – кс. Кристоф Грошик (в том же году переведен в д. Субботники, Ивьевский р-н), 1990 – 1991 гг. – кс. Тадеуш Ковальски.

После образования в 1991 г. Гродненской диоцезии помощь местному приходу оказывали также в 1991 – 1992 гг. – кс. Тадеуш Трояновский, в 1992 – 1993 гг. кс. Станислав Митюк, кс. Клавдий Призмонт, в 994 – 1996 гг. – кс. Богуслав Росохацкий, который получил официальные документы на должность викария костела [4].

В конце 1980 гг. было начато строительство нового дома для ксендзов. Он располагался на окраине местечка, возле дороги Липнишки – Трокели. В 1991 г. было получено согласие генерала ордена капуцинов на создание в Липнишках дома законников [1].

С 1996 по 2007 г. Липнишский приход возглавлял кс. Кристоф Грошик (орден капуцинов). В этот период в работе ему помогали: кс. Анатолий Ярошко (1998 – 2001 гг., орден капуцинов), Андрей Романовский (1999 – 2001 гг., орден капуцинов), Виктор Борисевич (2001 – 2004 гг., орден капуцинов), Юрий Котович (2004 – 2006 гг., орден капуцинов).

4 мая 2002 г. в приходе появилась новая каплица (архитектор А.Еpоменко, построена на средства Ф.В. Березы и местных прихожан). Построена она в д. Центральная и была освещена гродненским епископом А.Кашкевичем под названием Возвышение Святого креста. Кроме д. Центральной богослужения ксендзом проводятся также в приспособленных для этого помещениях в д. Некраши и д. Князиковцы [1; 4].

Липнишский костел также подвергся капитальному ремонту. Прежде всего, была упорядочена территория вокруг костела: убраны старые деревья, упорядочены могилы. У костела была перекрыта крыша, заменены старые деревянные перекрытия в башнях костела, сделаны ремонтные работы внутри: заменен алтарь, перенесена сакристия.

С основания в Липнишках дома законника в жизни местного прихода принимали участие большое количество клериков и семинаристов, а также сестры из общества Матери Божьей Милосердной (1996 – 2001 гг.), сестры-францишканки (2001 – 2005 гг.). С 2006 г. на территории прихода вновь работают сестры из общества Матери Божьей Милосердной.

С 2007 г. Липнишский приход возглавил кс. Ю.Котович (орден капуцинов). Викарием костела св. Казимира в Липнишках стал кс. Зуй. На 2007 год приход насчитывал 2 688 католиков [4].

Несмотря на трудности, которые приход пережил и которые еще предстоят, необходимо подчеркнуть, что он играл и играет большую роль в духовной жизни местечка Липнишки последние 500 лет.

Список источников и литературы

1. Матэрыялы з асабістага архіва кс. К. Грошыка, Ліпнішкаўская парафія.
2. Памяць. Іўеўскі раён. – Мінск: БелТА, 2002. – С. 453.
3. Цітоў, А. Сімвалы незалежнасці / А. Цітоў // Геральдыка беларускіх местаў. – Менск, 1998. – С. 134 – 135.
4. Fibek, Jan. Historia parafii Lipnishki i Żygmunciszki / Jan Fibek [Электронный ресурс]. – 2008 – Режим доступа: http://www.radzima.org/pub/miesta.php?lang=by&miesta_id1=hriulipn. – Дата доступа: 28.03.2008.
5. Летапіс в. Ліпнішкі / рэд.кал.: Т. Захарэвіч, М. Пякша, К. Карыцкі, Т. Горбач [і інш.]. – Захоўваецца ў Цэнтральнай сельскай бібліятэцы в. Ліпнішкі.
6. Урублеўскі, В. Ліпнішкі / В. Урублеўскі // Іўеўскі край. – 2007. – 21 ліпеня. – С. 4.
7. Збор помнікаў гісторыі і культуры Беларусі. Гродзенская вобласць / АН БССР, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору; рэд кал.: С.В. Марцэлеў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: БелЭС, 1986. – С. 202.
8. Быў святаром вялікага сэрца // Слова жыцця. – 2005. – 9 студзеня. – С. 6.
9. Белозорович, В.А. Западнобелорусская деревня в 1939 – 1953 годах: монография / В.А. Белозорович. – Гродно: ГрГУ, 2004. – С. 86.
10. Гецевич, А.К. Из истории местечка Липнишки (20-е гг. ХХ века) / А.К. Гецевич // Гарады Беларусі ў кантэксце палітыкі, эканомікі, культуры: зборнік навук. артыкулаў / Гродз. дзярж. ун-т; рэдкалегія: І.П. Крэнь, І.В. Соркіна (адк. рэдактары) [і інш.]. – Гродна: ГрДУ, 2007. – С. 383 – 388.
11. Давідовіч, М. Гродзенская пушча. Пералом / М.Давідовіч // Слова жыцця. – 2008. – 4 мая – С. 4.

Гецевич Андрей Казимирович – кандидат исторических наук, старший преподаватель, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы.

УДК 27-789.5(476)

В.П. Гарматны (Баранавічы)

ОРДЭН КАРТУЗАЎ І ЯГО КЛЯШТАР У БЯРОЗЕ: СТАРОНКІ ГІСТОРЫІ

В статье рассказывается о деятельности в местечке Берёза-Картузская (на территории современной Брестской области) ордена картузов, который считался самым строгим монашеским орденом Католической церкви.

Гісторыкі сцвярджаюць, што Бяроза-Картузская (зараз райцэнтр Бяроза ў Брэсцкай вобласці) пачаў развівацца дзякуючы прадстаўнікам магнацкага роду Сапегаў, якія ў канцы XVI ст. сталі ўладальнікамі мястэчка. Яны пабудавалі тут каталіцкую школу, а потым касцёл і адзіны ў Вялікім княстве Літоўскім манастыр (кляштар) ордэна картузаў – самага строгага манаскага ордэна на свеце.

Ордэн (закон) картузаў быў заснаваны ў 1084 г. святым Бруна (прафесарам тэалогіі) у пустэльні Шартроз (лац. Cartusia), размешчанай у

гарыстай мясцовасці каля Грэнобля (Францыя). Прафесар адрокся ад свету і разам з двума аднадумцамі пайшоў у манахі. Статут ордэна, прыняты ў 1134 г. і зацверджанаы ў 1170 г., стаў самым строгім з усіх існуючых ордэнскіх статутаў. У картузаў не было агульных памяшканняў для сумеснага прыёму ежы: манах адтрымліваў прадукты праз асобную адтуліну з двума паваротамі, каб не бачыць рук чалавека, які падаваў іх, а затым гатаваў сабе ежу сам. На службу картузы ішлі ў белых расах па ізаляваным галерэям – нават у касцёле іх ніхто з міран не бачыў [5, с. 8; 12; 13, с. 17; 15, с. 133 – 134].

Манахі існавалі адасоблена, не маючы ніякіх кантактаў з навакольным светам, фактычна стварылі «дзяржаву ў дзяржаве». Узнікненне ордэна з такімі замкнутым спосабам жыцця дыктаваўся неабходнасцю адысці ад свецкасці і існаваць адасоблена ад усіх. Папярэднікі картузаў – бенедыктынцы – па меры накаплення багаццяў, пераўтварэння іх у буйных землеўласнікаў і звязанага з гэтым псаваннем нораву манахаў страцілі аскетычнасць і суровую строгасць статута. Таму картузы максімальна строга рэгламентавалі сваё жыццё, і рымскі папа прыхільна ставіўся да іх, дзякуючы гэтаму ордэн хутка пашыраў сваю дзейнасць у еўрапейскіх краінах. Строгасць правіл закону картузаў зрабіла ордэн адносна нешматлікім і ў пэўнай ступені элітарным, але з канца XVII ст. пачынаецца яго заняпад [1; 3, с. 123; 11, с. 4].

У 1646 г. картузы з Картузаў (каля Гданьска) адправілі магнату Казіміру Льву Сапегу ліст, у якім азнаёмілі яго з гісторыяй свайго ордэна картузаў і далі некаторыя звесткі пра свае найбольш вядомыя кляштары. Праз два гады папскім нунцыем Джавані дэ Торэсам быў закладзены першы камень новага кляштара. Даследчыкі лічаць, што архітэктарам кляштару стаў італьянскі майстар Жан Батыста Гіслені. Казімір Сапега ахвяраваў на будаўніцтва дзесяць тысяч залатых чырвонцаў, яго падтрымала мясцовая шляхта і ўнесла вялікія ахвяраванні [2, с. 2–3; 7, с. 3; 10]. Даследчыкі параўноўваюць кляштар з манастыром Святога Бернара ў Альпах, манахі якога вывелі спецыяльную пароду сабак дзеля адшуквання заблукаўшых путнікаў, а мэтаю бярозаўскіх манахаў было «адшукванне душ і перавод іх да каталіцызму».

Перыяд 1648 – 1667 гг. азначаны вялікай вайной Рэчы Паспалітай з казакамі, а потым – з Маскоўскай дзяржавай; з 1655 г. у гэтую вайну ўцягнуліся шведы. Сапега прымаў удзел у ваеннай кампаніі і не мог адпаведна клапаціцца аб сваім кляштары. Магнат памёр 19 студзеня 1656 г. перад асвячэннем кляштарнага касцёла, але завяшчаў картузам вялікі зямельны надзел з васьмю сотнямі сялянскіх двароў і вялікую суму грошай, якія дазволілі ім дабудаваць кляштарны комплекс. Усяго на кляштар пайшло каля трохсот тысяч залатых чырвонцаў, што адпавядае

тоне золата. 6 чэрвеня 1666 года біскуп Самагіціі Аляксандр Сапега (сваяк заснавацеля) асвяціў касцёл, пад час гэтай падзеі адбылося перазахаванне К. Л. Сапегі ў манастырскім склепе.

Нямецкія візітатары (своеасаблівыя рэвізоры) у 1655 г. пісалі: «Некалькі разоў ён (кляштар) быў абрабаваны маскавітамі, татарамі ды і падобнымі варварамі, пакінуты сваімі насельнікамі, якія ўцякалі ў іншыя вобласці, што належылі ордэну». Таму будаўніцтва кляштара было скончана толькі ў 1689 г., але быў узведзены цэлы комплекс. Напрыканцы будаўніцтва кляштара – двайніка манастыра Святога Бернара ў Альпах наведвальнікі склалі справаздачу, у якой адзначалі, што касцёл «ob sui magnificentiam simile non habemus in nostra Provincia Rheni» («з прычыны свайго хараства не мае падобных у нашай правінцыі Рэйн») [4, с. 5].

Стварыўшы своеасаблівую ферму, картузы здолелі акліматызаваць на нашай зямлі чарапах – кавалак панцыра гэтай жывёлы (прычым не мясцовай жоўлы) знойдзены ў пластах XVIII ст. падчас археалагічных раскопак. Нешта экзатычнае чуваць і ў прадпісаннях для правініўшыхся манахаў: апрацоўка вінаградніка, праца ў разарыуме… Непадалёку ад касцёла стаяў палац для заблукаўшых пілігрымаў, што ішлі да картузаў з усяго свету. У канцы XVIII ст. пры манастыры працавала прыхадская школа, дзе навучаліся дзеці навакольнай шляхты. Парадак у картузаў быў настолькі жорсткі, што некаторыя манахі ў XVIII ст. пераходзілі ў крыху вальнейшы закон францішканцаў [8; 13, с. 21; 14].

Гісторыю кляштара картузаў у Бярозе, які сваёй падвоенай назвай Бяроза-Картузская ці Картуз-Бяроза абавязана манахам гэтага ордэна, можна падзяліць на чатыры перыяды:

1) 1648 – 1666 гг.: заснаванне кляштара – асвячэнне касцёла;
2) 1666 – 1734 гг.: асвячэнне касцёла – грамадзянская вайна 1734 г.;
3) 1734 – 1795 гг.: грамадзянская вайна 1734 г. – уваходжанне ў склад Расійскай Імперыі;
4) 1795 – 1831 гг.: уваходжанне ў склад Расіі – закрыццё кляштара [6; 9].

У 1866 г. па распараджэнню ўладаў кляштар часткова разабралі, а ў казармах, пабудаваных з яго цэглы, размясцілі 151-ы Пяцігорскі полк. У 1915 г. кляштар згарэў, а касцёл быў разбураны: засталіся толькі руіны касцёльнай вежы, вонкавая брама і фасадная частка кляштара.

На мармуровай дошцы ля ўваходу ў касцёл манахі некалі загадалі выгравіраваць надпіс на латыні са страшным праклёнам таго, хто асмеліцца парушыць гэты храм Божы і з`яднаны з ім кляштар. Расійскі імператар Мікалай I не прыслухаўся яго, і праклён збыўся, але своеасаблівым чынам: у 1934 – 1939 гг. улады другой Рэчы Паспалітай

размясцілі ў казармах, якія атрымалі назву «Чырвоныя», канцлагер [8; 10; 13, с. 83 – 87].

Да нядаўняга часу лёс манастыра, дакладней таго, што ад яго засталося, быў вельмі незайздросны. На тэрыторыі, дзе калісьці размяшчаўся найпрыгажэйшы кляштар ордэна картузаў, унесены ў Французскую энцыклапедыю мастацтваў, да нядаўняга часу знаходзілася вайсковая частка, якая … разводзіла тут свіней.

Здавалася, няма надзеі вярнуць Бярозе яе гістарычнае аблічча, але яна з`явілася пасля таго, як кляштар уключылі ў абласную праграму першачарговых аб`ектаў рэстаўрацыі і будаўніцтва манументальных помнікаў на 2004 – 2010 гг. Сёння помнік архітэктуры XVII ст. можна ўбачыць у Бярозаўскім гісторыка-краязнаўчым музеі: навучэнцы Брэсцкага дзяржаўнага палітэхнічнага каледжа па захаваўшымся гравюрам і чарцяжам узнавілі воблік маўклівага сведкі нашай багатай гісторыі – ў якасці дыпломнай працы яны зрабілі макет кляштара памерамі 1,5 на 1,5 метра і перадалі яго ў музей.

У канцы 2005 г. на пасяджэнні каардынацыйнага савету па ахове матэрыяльнай і духоўнай спадчыны пад кіраўніцтвам старшыні Бярозаўскага райвыканкама Ю.І. Наркевіча прынята пастанова аб рэстаўрацыі кляштара ў два этапы. На гэтую справу ў 2006 г. было выдзелена 25 мільёнаў рублёў, акрамя таго, ідзе збор сродкаў сярод мясцовага насельніцтва. Апошні час ажыла надзея на тое, што Бяроза верне свой гістарычны твар, а праклён Сапегаў назаўсёды застанецца ў мінулым.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Вабішчэвіч, А. Адкуль картузы ў Бярозе? / А. Вабішчэвіч. // Народная трыбуна (г. Брэст). –1992. – 12 – 18 кастрычніка. – С. 4.
2. Віткоўскі, Р. Некаторыя нататкі аб картэзіянскім кляштары ў Бярозе-Картузскай / Р.Віткоўскі // Гістарычная брама. – 1997. – № 3 – 4. – С. 1 – 5.
3. Габрусь, Т.В. Мураваныя харалы: Сакральная архітэктура беларускага барока / Т.В. Габрусь. – Мінск: Ураджай, 2001. – 287 с.
4. Дзярновіч, А. Маўклівы кляштар князя Сапегі / А. Дзярновіч // Гістарычная брама (г. Бяроза). – 1997. – № 1. – С. 4 – 6.
5. Квітніцкая, А.Д. Кляштар у Картузскай Бярозе / А.Д. Квітніцкая // Гістарычная брама. – 1998. – № 1. – С. 8 – 10.
6. Кныревич, С. Берёзовский кляштор картузов в вопросах и ответах / С. Кнырэвіч. // Маяк (г. Берёза). – 2007. – 5 декабря. – С. 6.
7. Кнырэвіч, С. Да 520-годдзя г. Бяроза / С. Кнырэвіч // Гістарычная брама. – 1997. – № 1. – С. 1 – 3.
8. Козлович, В. Был ли император Николай I проклят родом Сапег? / В. Козлович // Путешественник. – 2000. – 7 – 21 апреля.
9. Козлович, В. От монастырских стен начинался город Берёза / В. Козлович // Брестский курьер. – 2000. – № 45. – С. 11.
10. Конога, П. Благословение и проклятие Сапеги / П. Конога // Рэспубліка. – 2007. – 16 сакавіка. – С. 4.
11. Мартинович, В. «Мёртвый город» может спать спокойно / В. Мартинович // Белорусская деловая газета. – 2000. – 13 мая – С. 4.
12. Муха, Н.Блеск и нищета Картузианского монастыря / Н. Муха // Беларускі Час. – 2001. – 18 мая. – С. 5.
13. Память: Историко-документальная хроника Берёзовского района / под редакцией И.П. Шамякина. – Минск, БелСЭ, 1987. – 439 с.
14. Сикорин, Н. Кляштор – картузианский монастырь / Н. Сикорин // Маяк коммунизма (г. Берёза). – 1973. – 17 февраля.
15. Страчаная спадчына / Т. Габрусь, А. Кулагін, Ю. Чантурыя [і інш.]. – Мінск, Беларусь, 2003. – 351 с.

Гарматны Віталь Пятровіч – магістр гістарычных навук, выкладчык, Баранавіцкі дзяржаўны універсітэт.

УДК 930.85(476.5)

А.А. Саявец (Мінск)

КАТАЛІЦКІЯ ХРАМЫ НА БРАСЛАЎШЧЫНЕ

Статья посвящена истории католических храмов XVI – XVIII вв. на территории современного Браславского района и анализу их архитектурных особенностей. Богатое культурно-историческое наследие позволяет говорить о перспективах разработки туристических маршрутов в изучаемом регионе.

Адным з самых старажытных гарадоў Беларусі з’яўляецца Браслаў (Браслаўе). Браслаўскі раён вядомы як край азёраў. Тут, на Заходняй Віцебшчыне, захаваліся ландшафт і лясы ў спрадвечнай прыгажосці. Яшчэ ў X ст. узнікла першае на тэрыторыі Беларусі і незалежнае княства – Полацкае. Сам горад Браслаў многае бачыў, перажыў у сваёй гісторыі. У 1063 г. горад быў адваяваны князямі Кернусам і Гімбутам у полацкіх князёў [1, с. 73 – 76].

У 1424 г. першы віленскі ваявода Манівід з дазволу вялікага князя літоўскага Вітаўта залажыў у горадзе каля Замкавай гары касцёл Маці Божай. Гэты касцёл на гандлёвай плошчы быў злучаны падземнымі хадамі з Замкавай гарой. У канцы XV ст. касцёл згарэў, але ўжо ў 1554 г. уздоўж возера Дрысвяты стаялі новы касцёл і кляштар. Храм быў спалены 11 мая 1794 года, калі рускія войскі захапілі горад. Мураваны храм (касцёл Раства Найсвяцейшай Дзевы Марыі) каля старажытнага замчышча быў пабудаваны ў 1824 г., у 1897 г. – капітальна перабудаваны, пасля Вялікай Айчыннай вайны закрыты і ў 1967 г. адноўлены і адкрыты.

Гэты храм пабудаваны ў неараманскім стылі, як і касцёл Божага цела ў в. Іказнь, касцёл у в. Плюсы, касцёл Найсвяцейшага Сэрца Ісуса. Помнік уяўляе 3-нефавую базіліку. Падоўжаны, прамавугольны ў плане, накрыты 2-схільным дахам. Вуглавыя пінаклі, ярусная шатровая вежа-званіца, лесвіца з буйных вапняковых блокаў, ступеньчатыя контрфорсы. Зала асветлена высокімі бакавымі аконнымі праёмамі, алтарная частка – вялікім круглым акном-ружай. У цэнтры алтара – абраз Маці Божай Браслаўскай, які, паводле падання, уратаваў касцёл ад пажару ў 1832 г. (што знішчыў манастыр базыльян на востраве возера Неспіш). Паміж канеліраванымі калонамі – скульптуры апосталаў. На хорах устаноўлены арган.

Касцёл Божага Цела, як і кожны з чатырох пералічаных вышэй, мае акно-ружу ў цэнтры (архітэктурная рыса гатычнага стылю). Над магутным арачным уваходным парталам – трыфорыум. 2 магутныя шатровыя вежы [2, с. 71].

У касцёле Божага Цела, што ў в. Плюсы, над уваходным парталам трыфорыум. 3-нефавая 2-вежавая базіліка. Другі ярус галоўнага фасада вылучаны аркатурным фрызам. Форма паўцыркульный аркі ў малюнку ўваходнага партала [2, с. 125].

Як у в. Іказнь і ў в. Плюсы, касцёл Найсвяцейшага Сэрца Ісуса ў в. Слабодка пабудаваны з цэглы ў пачатку XX ст. Гэта 3-нефавая 2-вежавая базіліка з апсідай, трансептам і санкрысціямі. 2 высокія 5-ярусныя вежы з вострымі шатровымі вярхамі, невысокі цэнтральны неф паміж імі. Сцены прарэзаны паўцыркульнымі, лучковымі і круглымі аконнымі праёмамі з вітражамі. На ўсіх сценах ступеньчатыя контрфорсы, дэкаратыўныя аркбутаны. Уваходы ў выглядзе аднатыпных парталаў з паўцыркульнымі праёмамі. Цыліндрычныя скляпенні з распалубкамі, хоры над нартэксам у інтэр'еры. Аркатурныя паясы, нішы, калонкі з капітэлямі раслінных формаў – ордэрныя элементы раманскай архітэктуры. Сцены і скляпенні алтарнай часткі размаляваны арнаментам. Мастацкую каштоўнасць маюць жалезныя акоўкі вонкавых дзвярэй – помнік манументальна-дэкаратыўнага мастацтва і кавальскага майстэрства [2, с. 141].

Пералічаныя вышэй касцёлы – помнікі неараманскага стылю (архітэктурны стыль заснаваны на стылізацыі форм сярэдневяковай раманскай архітэктуры). Раманскі стыль – стыль заходнееўрапейскай архітэктуры X – XIII стст., адметны суровым характарам, масіўнасцю канструкцый, абстрактна-геаметрычным арнаментам, скульптурнымі парталамі.

Гатычны стыль – мастацкі стыль у Еўропе ў XII – XVI стст. Гатычныя саборы маюць у аснове каркас са слупоў, стральчатых арак, нервюрных скляпенняў, распор ад якіх перадаецца праз вонкавыя паўаркі (аркбутаны) на контрфорсы.

У Браслаўскім раёне размешчаны помнікі неагатычнага (касцёл святога Іаана Хрысціцеля ў в. Опса, касцёл Прасвятой Тройцы ў г. п. Відзы), рэтраспектыўна-гатычнага стылю (капліца ў в. Ахрэмаўцы).

Капліца пабудавана ў 1858 г. з цэглы графам Плятэрам каля касцёла (не захаваўся). Кампактны прамавугольны аб'ём пад 2-схільным дахам, 2 вежы і ступеньчаты атык паміж імі. Над стральчатым парталам акно-ружа. Вежы завершаны металічнымі шпілямі з крыжамі. Стральчатая і 3-лопасцевыя нішы, карнізы, фіялы. Прапарцыянальна выцягнутыя архітэктурныя формы надаюць вертыкальную накіраванасць [2, с. 10].

У адрозненне ад рэтраспектыўна-гатычнага стылю (кампілятыўна пераймаў формы сярэдневяковай готыкі) неагатычны стыль (стыль мяжы XIX – XX стст.) заснаваны на стылізацыі форм готыкі.

У г. п. Відзы касцёл Прасвятой Тройцы пабудаваны ў 1914 г. з чырвонай цэглы ў стылі неаготыка. 3-нефавая 2-вежавая базіліка з 5-граннай апсідай, 2-паверховымі санкрысціямі і трансептам. Зграбныя, лёгкія вежы завершаны спічастымі шпілямі і аб'яднаны ступеньчата-зубчастым шчытом. Галоўны ўваход вырашаны перспектыўным парталам з вімпергам і вялікім акном-ружай. У інтэр'еры калоны і пілястры складанага профілю пераходзяць у высокія спічастыя аркі скляпенняў, што надае вертыкальную дынамічнасць [2, с. 24 – 25].

Касцёл Святога Іаана Хрысціцеля ў в. Опса таксама выкананы ў стылі неаготыка. Пабудаваны ў пачатку XX ст. аднанефавы аднавежавы храм з 5-граннай апсідай, па баках – ніжнія санкрысціі. Асноўны аб'ём накрыты 2-схільным дахам. Вімпергі аздабляюць партал галоўнага ўвахода. Над ім – акно-ружа, вышэй – падвойнае арачнае акно. Вежа-званіца завершана востраканцовым шатром. У дэкоры – прафіляваныя цягі, аркатурныя паясы, лапаткі і арачныя нішы. Неф і апсіда перакрыты цыліндрычным скляпеннем з распалубкамі [2, с. 116].

Пасля раманскага і гатычнага стыляў у Еўропе распаўсюдзіўся стыль барока (XVI – XVIII стст.). Для яго характэрны дынамічнасць і пластычнасць, складанасць святлаценявых і колеравых эфектаў, крывалінейнасць абрысаў, ілюзія бязмежнасці прасторы, арганічнае спалучэнне архітэктурных і скульптурных форм.

У гэтым стылі быў пабудаваны касцёл Прасвятой Тройцы і кляштар бернардзінаў (г. п. Друя). Гэта адзін з самых старажытных помнікаў на тэрыторыі Беларусі. На ўзвышаным беразе ракі Заходняя Дзвіна ў паўночнай частцы касцёл быў пабудаваны ў 1643 – 46 гг. па фундацыі падканцлера Вялікага княства Літоўскага Казіміра Сапегі, перабудоўваўся каля 1763 г., у 1934 – 1938 гг., з 1989 г. вернікі вядуць рэстаўрацыю. У 1920 – 1930 гг. тут была школа.

Аднавежавая 3-нефавая базіліка з выцягнутай паўцыркульнай апсідай, аднабаковай санкрысціяй. Спрошчаныя масіўныя формы.

Высокая 5-ярусная вежа ў цэнтры ўвянчана фігурным купалам. Яе грані прарэзаны паўцыркульнымі і круглымі аконнымі праёмамі. Бакавыя сцены нефа і апсіды ўмацаваны высокімі магутнымі контрфорсамі.

Унутры – малітоўная зала. Бакавыя сцены цэнтральнага нефа дэкараваны філёнгамі, ляпным геаметрычным і раслінным арнаментам, пуцці. Дэкор рэнесансны. Інтэр'ер вырашаны ў двух колерах – светлай охры і белым. Пластыка алтара заснавана на спалучэнні пілястрава-калонных устояў з хвалістым, моцна раскрапаваным карнізам. Сядзячыя скульптуры анёлаў на вітых валютах. Ляпная скульптурная кампазіцыя «Глорыя». У стылі ракако выканана алтарная карціна «Укрыжаванне». На хорах быў арган.

Пры касцёле была званіца. 2-павярховы жылы корпус утварае прамавугольны ўнутраны двор. Ад двара з 3 бакоў праходзіць калідор, перакрыты крыжовымі скляпеннямі. Прамавугольныя аконныя праёмы на гладкіх атынкаваных сценах і вузкі завяршальны карніз [2, с. 58 – 59].

Касцёл Найсвяцейшай Маці Божай Анёльскай пабудаваны з дрэва ў барочнай стылёвасці, як і папярэдні (в. Мяжаны). Да асноўнага прамавугольнага зруба далучаны прытвор са званіцай і 2 апсіды: прамавугольная алтарная з рызніцай і 5-гранная. Прытвор абкружаны абходнай галерэяй. Сцены прарэзаны прамавугольнымі і паўцыркульнымі аконнымі праёмамі. Будынак накрыты высокім фігурным дахам, з плаўнымі выгнутымі формамі. Завяршаюць храм 2 розныя па форме 8-гранныя фігурныя вежачкі над асноўным аб'ёмам і званіцай [2, с. 106].

Касцёл Святога Станіслава пабудаваны ў цэнтры вёскі Далёкія ў першай палавіне XX ст., як і папярэдні, з дрэва. Да прамавугольнага зруба на галоўным фасадзе далучана 3-ярусная чацверыковая званіца, завершаная фігурным барочным купалам. У інтэр'еры – абраз XVIII ст. «Каранаванне Маці Божай» [2, с. 53].

Касцёл Святога Іосіфа (у в. Барадзінічы) пабудаваны ў 1905 г. з бутавага каменю. Не мае выразнай мастацка-стылёвай афарбоўкі. Спрошчаны прамавугольны аб'ём пад 2-схільным дахам завершаны 3-яруснай 8-products граннай званіцай. Сіметрычны галоўны фасад. Атынкаваныя і пабеленыя элементы вылучаюцца на фоне бутавай муроўкі [2, с. 11 – 12].

Касцёл святых апосталаў Пятра і Паўла ў в. Друсвяты – таксама помнік драўлянага дойлідства. Пабудаваны ў 1929 г. Раней, у XVI – XVIII стст., у вёсцы быў пабудаваны невялікі касцёл па фундацыі Мікалая Радзівіла паводле каралеўскага ўказа 1514 г. Пазней быў перанесены на другое месца. Касцёл аднавежавы прамавугольны ў плане, мае 5-гранную апсіду, прытвор, санкрысціі. 2-схільны дах з заломам над асноўным аб'ёмам. На галоўным фасадзе – вялікі шырокі вальмавы навес, 4 тонкія мураваныя калоны і галерэя-падценне. 6-ярусная вежа-званіца. Дах пад апсідай завершаны маленькай фігурнай сігнатуркай. У інтэр'еры 8 драўляных слупоў падтрымліваюць кесонную столь, пакрытую алейнай арнаментальнай размалёўкай. Над нартэксам хоры. Алтарныя абразы «Пакланенне вешчуноў» (галоўны, выкананы пад уплывам рэнесансу і готыкі), «Укрыжаванне Збавіцеля» (на першым ярусе), «Святыя Пётр і Павел» (другі ярус) [2, с. с. 59].

Помнік драўлянага дойлідства з рысамі стылю мадэрн. Мадэрн – стыль у еўрапейскім мастацтве (канец XIX – пачатак XX ст.), які вызначаецца свабоднай планіроўкай, асэнсаваннем новых канструкцый і матэрыялаў, шырокім выкарыстаннем хвалістых ліній у дэкоры, цякучых пластычных форм, крывалінейным малюнкам праёмаў, сінтэзам мастацтваў.

Былі страчаны кляштар дамініканцаў (пабудаваны ў 1690 – 1706 гг. італьянскім архітэктарам у стылі барока ў г. п. Друя). Касцёл у в. Падгайцы, пабудаваны ў XVIII ст. з дрэва з рысамі стылю барока, вядомы па малюнку Я. Драздовіча.

Такім чынам, Браслаўская зямля мае вялікую гістарычную спадчыну, якую неабходна вывучаць і беражна захоўваць. Толькі каталіцкіх храмаў розных стыляў і часоў у Браслаўскім раёне захавалася шмат, і яны заслугоўваюць таго, каб стаць аб'ектам турыстычных падарожжаў.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Роднае слова. – 2006. – № 4. – С.73 – 76.
2. Кулагін, А. Каталіцкія храмы на Беларусі: энцыклапедычны даведнік / А. Кулагін. – 2-е выд. – Мінск: БелЭн, 2001. – 216 с.

Саявец Анастасія Аляксандраўна – лабарант, Беларускі дзяржаўны універсітэт.

УДК 2-67(476)

Л.Л. Лаўрэш (Ліда)

ЦАРКВА Ў ДЗІКУШКАХ НА ЛІДЧЫНЕ

Статья посвящена истории церкви и прихода в деревне Дикушки, что в Лидском районе. Рассматривается позиция в вопросе ликвидации Униатской церкви родственников известного православного иерарха XIX века Иосифа Семашко: отца Иосифа – настоятеля Дикушской православной церкви, в ней же похороненного в 1856 г., и брата Иоанна.

Лічыцца, што ў 1442 г. прыход ў Дзікушках ўжо існаваў. Першапачаткова тут была драўляная царква. Інфармацыя аб старой драўлянай царкве ёсць у *«поданьи»* (перадачы) 31 ліпеня 1732 г. дзікушскай царквы і прыхода лідскаму протапрэсвітару Яну Скарымскаму. Дакумент утрымливае вопіс царкоўнай маёмасці: *«Царква драўляная, з адным купалам, на ім жалезны крыж, дах нанова пакрыты гонтаю … Срэбная чаша старадаўняй работы, пазалочаная, паламаная … Евангелле рукапісна е старадаўняе … Цудатворны абраз Найсвяцейшай Панны Ченстахоўскі. Царкоўная адзежа, кнігі, пабудовы (плебанія), зямля і сяляне (12 мужчын з 2 канямі і 6 валамі). Прыпісная* царква – лебёдская» [1, с. 68]. 15 лістапада 1781 г. слухалася справа аб абвінавачванні дікушскага «параха» Антонія Свідэрскага *«в неблагоповедении»* [1, с. 396]. Вядома, што на пачатку XVIII ст. дзікушскай уніяцкай царкве належыў адзін «дым» (сялянская гаспадарка).

Яшчэ ў канцы XIX ст. у царкоўнай рызніцы захоўвалася рукапіснае з кінаварру Евангелле (верагодна тое, што згадваецца ў вопісе 1732 г.). Дата напісання ў самім рукапісе не ўказана, але на срэбнай дошчачцы вокладкі пастаўлены 1587 г.

У прытворы царквы ў раме знаходзілася перанесеная са старой драўлянай царквы пабітая мармуровая пліта, 3х1,5 аршыны (1 аршын = 0,711 м) і таўшчынёй у 0,5 аршына. На гэтай пліце быў стараславянскі надпіс, тэст якога занатаваў мясцовы настаўнік: *«Тутъ лежитъ в томъ гробе положена Марина Мартиновна М…сковича Скуминовня Тышкевичая невеста побожностью и учтивостью вшелякую часу житія своего на свете всем людям в том панстве въ 20 летъ знаемая цнот вшелякихъ христіанскихъ взоръ и образъ видомыхъ дней добрыхъ благославенства божего пана пошедши за мужъ зъ дому родичевъ своих у году 14 лет отъ нарожения своего жила у малженском стани … 42 годы по смерти мужа своего удовою годовъ 32 учтиво своего провиденя до коданя своего о другомъ малженствіе не мыслечи оставивши .. всего потомства своего душъ больше 838 … въ старости … не только матка маткомъ але бабкомъ и прабабкамъ маткою была дождавши пращурят т.е. четвертага поколеня своего оглядавши в року 88 отъ нарожения своего душу свою въ руки Творцы Своему отдала и до фалы его святое зъ сего света представилася у выменю отчинномъ малжонка … на которомъ отъ него оставлена была в Дикушкахъ Року божага нар. 1598 мца іюля 28 дня у воторокъ годину 4 и въ томъ же року 98 мца сентября 3 дня похована при церкве преображенія Хрва отъ своихъ старшего Дмитра Скумина старосты менскаго маршалка его к. мсти у в. кн. лит. писаря замковъ волостеи украины а молодшаго Теодора Скумина воеводы Новгородскага старосты Городенскага, Олитскаго, Юрборскага и Нововольскаго*» [2, с. 101].

Скуміны-Тышкевічы – старажытны дваранскі род (герба Ляліва), які прыняў прозвішча ад трэцяга сына Каленіка Мішковіча Цішкі (Цімафея), што жыў у першай палове XV ст. Унук другога сына Цішкі Льва – Ян Тышкевіч, стараста Чарнобыльскі, меў сем дачок і двух сыноў. Яго сын Зміцер Скумін-Тышкевіч (маршалак ВКЛ, менскі стараста) быў бацькам чатырох сыноў. Разам са сваім другім сынам Тэадорам (Федарам) Скуміным-Тышкевічам ён фундаваў мармуровую дошку ў Дзікушскай царкве. Тэадор Скумін-Тышкевіч быў ў 1577 г. паслом ад караля Стэфана Баторыя ў Маскве. Потым прыняў удзел у вызваленні Полацку ад войскаў Івана Жахлівага.

Першапачаткова Тэадор Скумін-Тышкевіч выступаў супраць аб'яднання цэркваў. Але потым стаў прыхільнікам уніі [3, s. 173 – 184]. Мітрапаліт Макары ў сваёй «Гісторыі Рускай царквы» пісаў: *«… і наваградскі ваявода Скумін-Тышкевіч, які настолькі раней быў супраць уніі, зараз прыняў яе і зрабіўся яе заступнікам»* [4]. Дарэчы, апошнім з роду Скумінаў-Тышкевічаў быў Людвік Скумін-Тышкевіч († 1808), польны гетман ВКЛ, жанаты на пляменніцы апошняга караля Рэчы Паспалітай Канстанцыі Панятоўскай. Людвік валодаў маёнткам Гародна на Лідчыне [5, s. 122 – 139]. З яго смерцю галіна Скумінаў-Тышкевічаў спынілася.

Пасля скасавання уніі ў Дзікушскі прыход Літоўскай епархіі на месца, дзе раней працаваў святар Канеўскі, мітрапаліт Іосіф Сямашка ўладкаваў свайго бацьку, так сама Іосіфа Сямашку, які страціў месца святара ў Кіеўскай губерні. Пасля таго, як Іосіф Сямашка-бацька прыняў праваслаўе, ён быў высвечаны ў 1840 г. у Жыровічах на званне саборнага протаіерэя і ўзнагароджаны залатым наперсным крыжам. Сямашка-бацька разам з жонкай пераехаў на Лідчыну. Дзікушкі спадабаліся старым Сямашкам, і яны пражылі тут 15 гадоў, адсвяткавалі залатое вяселле і дажылі да 80-летняга веку. Сын-мітрапаліт наведваў іх адзін-два разы ў год [6, с. 419]. Усяго ў сям'і Сямашкаў было 5 сыноў і некалькі дачок, мітрапаліт Іосіф – малодшы сын.

Прэабражэнская каменная царква была пабудавана мясцовым абшарнікам Рафаілам Грабоўскім як уніяцкая і асвечана ў 1840 г. [7, с. 550]. Новая царква адразу пасля заканчэння будаўнічых прац часова была пакрытая саломай. 26 красавіка 1842 г. загарэлася карчма, размешчаная каля царквы. Пажар хутка перакінуўся на саламяны дах храма, у якім якраз у гэты час ішло богаслужэнне. Усе драўляныя часткі царквы згарэлі, выратавалі толькі царкоўнае начынне. На ўзнаўленне і ўпрыгожванне Дзікушскай царквы настаяцель зрабіў значныя

ахвяраванні. Ён набыў 130 пудоў ліставога жалеза і пабудаваў новы бляшаны дах, збудаваў каменную званіцу і каменную агароджу вакол царквы. Акрамя таго, быў уладкаваны іканастас, на двух ярусах якога стаялі абразы апосталаў, пракокаў, Выратавальніка, Тайнай вячэры, а абраз Бога Айца быў прымацаваная да столі над прастолам. Стары Сямашка быў старанным і вельмі сумленным святаром. Ён шмат зрабіў для сваёй царквы і прыхаджан, быў добрым бацькам сваім дзецям [6, с. 419 – 420].

Ёсць меркаванне, што *«именно от отца будущий митрополит воспылал любовью к России, православной вере и священничеству»* [8, с. 14]. Але ж, вядома, што Сямашка-бацька адмоўна адносіўся да ліквідацыі уніі, а адзін з братоў мітрапаліта – гранічна адмоўна. Таму з'явілася жаданне разабрацца з гэтым пытаннем.

Хутка пасля смерці мітрапаліта Іосіфа Сямашкі протаіерэй А.Мацкевіч, у *«благочинии»* якога знаходзіўся прыход Паўлаўка, радзіма Сямашак (пад Кіевам), сабраў пісьменныя і вусныя ўспаміны аб гэтым родзе. Г.Я. Кіпрыяновіч у кнізе «Жизнь Иосифа Семашки, митрополита литовского и виленского…» прывёў гэтыя звесткі. З нагоды заўвагі архімандрыта Мадэста (потым архіепіскапа Валынскага) аб тым, што *"бацька Іосіфа ахвотна прыняў праваслаўе»*, протаіерэй Мацкевіч пярэчыць: «*Ведаўшы яго асабіста, і пры тым блізка, магу сцвярджаць толькі зваротнае: толькі пераехаўшы ў Літву … ён стаў праваслаўным і то больш па назве»*. Далей Мацкевіч кажа, што *«фанатызм і нянавісць да праваслаўя асабліва выказваў сын протаіерэя Сямашкі, святар Ян (Иоанн) Сямашка»* (родны брат мітрапаліта) [6, с. 414 – 416]. Але аб браце мітрапаліта трохі ніжэй.

У 1827 – 1829 гг. стары святар *«выпрабаваў шмат засмучэнняў»*. *«Раўніцелі уніі»* абражалі яго з-за сына і пагражалі пазбавіць права на богаслужэнне (ён служыў у асобным уніяцкім алтары ў Ілінецкім каталіцкім касцёле). Кіпрыяновіч піша, што бацька таксама падазраваў свайго сына ў схільнасці да *«схізмы»*. І таму стары быў у захапленні, прачытаўшы ў 1828 г. у «Віленскім весніку», што адкрытая ў Жыровічах Літоўская семінарыя засталася ў *«злучэнні з рымскай царквой»*, а не звернутая ў *«схізму»*, як баяліся дбайныя ўніяты. Не зразумелы і фактар, па якім стары Сямашка пакінуў месца службы пры сваім алтары ў касцёле: *«з-за непрыязнасці ксяндзоў, а можа быць і ў сілу новых, выдадзеных урадавых распараджэнняў»*. З гэтага факта, прыведзенага Г.Я.Кіпрыяновічам, можна дапусціць, што бацька галоўнага ліквідатара уніі быў пазбаўлены свайго паста з-за таго, што не адразу прыняў палітыкі сына. Стары не прыняў праваслаўнай абраднасці, якая ўводзілася ў той час ва уніяцкай царкве. Пасля страты месца ён падарыў

сваю хату каля касцёла сыну-лекару Мікалаю і купіў іншы дом, насупраць старога, дзе зрабіў з кухні малельню, упрыгожыўшы яе абразамі. У гэтай малельні стары Сямашка правёў па уніяцкім абраду шлюб сваёй дачкі Алены. Па ўспамінах відавочнікаў, маладыя падчас вянчання стаялі па уніяцкаму абраду на каленах.

Ліквідацыя уніі была нечаканасцю для Сямашкі-бацькі. Па словах мітрапаліта Іосіфа, стары Сямашка *«нічога не ведаў папярэдне»* аб кіруючай ролі свайго сына ў гэтай справе і не спагадаў яму ў гэтым. Мітрапаліт у сваіх лістах да бацькі пераконваў яго ісці за сабой і прыняць праваслаўе. Ён даслаў свайму бацьку багатую рызу і падрызнік узамен лацінскага «габіта» (габіт – манаская рыза), які святар насіў да гэтага часу.

У пачатку 1840 г. стары святар, не маючы места працы, даў падпіску аб далучэнні да праваслаўя. Далей Сямашка-бацька старанна і добрасумленна служыў праваслаўным святаром на Лідчыне [6, с. 417 – 418]. Ён памёр 17 ліпеня 1856 г. (па старым стылі). Высокапастаўлены сын у гэты час быў у Маскве на каранаванні і ў пахаванні бацькі ўдзелу не прыняў. Святар Іосіф Сямашка быў пахаваны ў каменнай пячоры пад левым кліросам Дзікушскай царквы. Над магілай была прымацавана мармуровая пліта з надпісам: «Здесь покоится тело раба Божия протоиерея Иосифа Семашко. Родился 1776 г. 20 августа. Скончался 17 июля 1856 г.» [6, с. 422 – 423]. У 80-х гг. XX ст., калі царква стаяла закрытай, злодзеі разрабавалі пахаванне. Парэшткі засталіся на месцы, але каштоўныя, па меркаванню злачынцаў, рэчы былі выкрадзеныя.

Інакшай была справа з родным братам мітрапаліта Іосіфа, святаром Янам Сямашкам. Аб сваім браце Ян Сямашка гаварыў так: *«праклятьі: ён і сябе ўтапіў, і народ загубіў»*. Калі аднойчы праваслаўны святар паказаў Яну партрэт яго знакамітага брата, *«ён з шаленствам кінуў партрэт на падлогу і пры гуках пабітага шкла ўцёк»*. Паміраючы, Ян завяшчаў пахаваць сябе пры Іленецкім касцёле, і ксяндзы былі гатовы выканаць яго волю. Аднак праваслаўныя святары забралі цела нябожчыка і пахавалі пры праваслаўнай царкве, чаму мітрапаліт быў рады і даслаў ім за гэта грашовую ўзнагароду. Жонка Яна Сямашкі, дачка уніяцкага святара, каб пазбегнуць пераводу ў пануючую веру, перайшла ў рыма-каталіцтва [6, с. 8].

… Маркотная гісторыя падзелу сям'і верай…

Шмат цяжкасцяў перажыў прыход ў Дзікушках у XX ст., аднак у 1936 і ў 1956 гг. у храме рабіўся капітальны рамонт.

Прэабражэнскую царкву ў Дзікушках закрылі ў атэістычным 1961 г., і аж да 1998 г. яна паступова прыходзіла ў запусценне.

Са зменай дзяржаўнай палітыкі адносна рэлігіі і царквы ў Беларусі храм у Дзікушках аднавіў сваю дзейнасць. У 1999 г. над ім усталявалі новы купал з крыжам. Пасля доўгіх рамонтных прац, якія праводзіў настаяцель царквы а. Георгій Сеўрук, 10 кастрычніка 2009 г. храм быў пасвечаны архіепіскапам Навагрудскім і Лідскім Гурыем.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. – Т. 2. – СПб., 1907.
2. Труды Виленского отделения Московского предварительного комитета по устройству в Вильне IX Археологического съезда. – Отдел II. – Вильна, 1893.
3. Niesiecki, K. Herbarz Polski / K. Niesiecki. Wyd. J.N. Bobrowicz. – T. 9. – Lipsk, 1842.
4. Макарий. История Русской церкви / Макарий. – Т. 5. – Отд. 1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.zhurnal.ru/magister/library/history/makary/mak5102.htm – Дата доступа: 30. 01. 2010.
5. Aftanazy, R. Dzieje rezydencji / R. Aftanazy. – T. 4. – Wroclaw, 1993.
6. Киприанович, Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита литовского и виленского, и воссоединение западно-русских униатов с православной церковью в 1839 году / Г. Я. Киприанович. – Вильна. 1893.
7. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Виленская губерния. – СПб., 1861.
8. Черепица, В.Н. Подвижники православия на Лидчине (XIX – середина XX в.) // Ліда і Лідчына: да 685-годдзя з дня заснавання горада / В.Н. Черепица. – Ліда. 2009. – С. 14 – 18.

Лаўрэш Леанід Лявонцевіч – краязнаўца.

УДК 271-055.2(476)

Т.Р. Маліноўская (Гродна),
Н.А. Маліноўская-Франке (Мінск)

ГРОДЗЕНСКІ БРЫГІТСКІ КЛЯШТАР І НАЗАРЭТАНКІ (1790-я – 1930-я гг.)

Гродненский Бригитский монастырь и костел имеют многовековую историю. В статье на материале Гродно рассказывается о деятельности женского ордена назаретянок в 1790-е – 1930-е гг. История ордена представлена в многочисленных сюжетах повседневной жизни сестер.

Брыгітскі кляштар і касцёл Звеставання Панны Марыі ў Гродне знаходзіцца на перакрыжаванні сучасных вуліцаў К. Маркса і Маладзёжнай. У другой палове XVI ст. вуліца К. Маркса называлася Азёрскай (Езерскай) і выводзіла з Рынка на ўсходні гасцінец, які вёў да

мястэчка Азёры, што і вызначыла назву вуліцы. У тыя часы вуліца была ў асноўным забудавана дамамі гродзенскіх рамеснікаў і цэхмайстраў [2, с. 33].

У XVII ст. сітуацыя на вуліцы змянілася: тут ужо мясціліся ў асноўным плацы вяльможных паноў, а напрыканцы вуліцы з’яўляюцца «placy ww panien Brygidek, na których domów dwa zabudawanych» [2, с. 192]. Акт фундацыі кляштара брыгітак у Гродне Аляксандры з Сабешына Весялоўскай – Вялікай Маршалковай Вялікага княства Літоўскага – датуецца 1642 г. [11, с. 1]. Фундацыю зацвердзіў кароль Уладыслаў IV 16 кастрычніка 1642 г. Менавіта фундуш А. Весялоўскай даў магчымасць пабудаваць кляштар. Кутны камень пад будаўніцтва кляштарнага комплексу быў закладзены яшчэ ў 1635 г. [12, с. 7].

Ордэн Св. Брыгіты – гэта закон Найсвяцейшага Збаўцы (Ordo Sanctae Brigittae, Ordo Sanctissimi Salvatoris), быў закладзены на поўдні Швецыі Брыгітай Шведскай каля 1346 г., і ўжо ў 1396 г. брыгіткі з’явіліся ў Гданьску, а ў 1426 г. Уладыслаў Ягайла ўфундаваў брыгітскі кляштар у Любліне.

Менавіта з Любліна ў 1634 г. прыбылі першыя сёстры-брыгіткі ў Гродна і пасяліліся напачатку ў драўляным лямусе [12, с. 16], у глыбіні вяліка плаца. У Нацыянальным гістарычным архіве Беларусі ў Гродне захоўваецца «Рэестр маёмасці кляштара брыгітак» 1636 г., у якім пералічыны званы, літургічныя шаты, палатно, посуд, скрыні і зялёная шафа [5, с. 1–5].

Захаваныя ў гістарычным архіве ў Гродне касавыя кнігі ад канца XVIII ст. падаюць выдаткі касцёла, у тым ліку і на рамонт касцёла і кляштара [6, с. 9, 23]. Так, у 1791 г. мулярам, цеслярам і іх памочнікам выдавалася 14 злотых і 15 грошаў, што сведчыць пра невялікі аб’ём рамонтных прац і, ускосна, пра добры стан будынкаў пасля рамонту, які праводзіўся пасля пажару 1753 г. Дадаткова ў тым жа годзе было выдаткавана 54 злотыя на рамонт усіх вокнаў кляштара [6, с. 9, 23]. У 1798 г. было выдаткавана 8 злотых на замену шкла ў вокнах [6, с. 23 адв.]. Магчыма, пасля пажару 1753 г., які пашкодзіў кляштарны комплекс, быў праведзены ўжо значны рамонт, што дало магчымасць на працягу наступных больш як шасці дзесяцігоддзяў здзяйсняць толькі бягучыя рамонтныя работы.

Пасля пажару 1827 г. на комплексе праводзяцца не толькі рамонтныя работы, але і дабудоўваецца яшчэ адна частка кляштару з боку касцёла, якая замкнула кляштарны будынак і касцёл, утварыўшы прамавугольны ўнутраны падворак [11, с. 1].

У 1830 г. адбылася рэвізія кляштара і касцёла. У выніковым дакуменце нічога не гаворыцца пра неабходнасць нейкіх рамонтаў, што

ўскосна сведчыць пра канчатковае завяршэнне працаў пасля пажару [7, с. 2]. Дакумент дадае новую інфармацыю, менавіта пра існаванне невялікага цвінтару каля касцёла, ў куце вуліц Брыгітская і Навікоўская (Маладзёжная).

Але ўжо праз 14 гадоў, у 1844 г., адбылася новая рэвізія касцёла і кляштара з боку губернскіх уладаў, у выніковым дакуменце якой пазначана, што кляштар пакрыты дахоўкай, над ім 22 коміны. Дах патрабуе рамонту. Дакумент адзначае наяўнасць трох склепаў пад кляштарам і, што цікава, дахоўкі на даху лямуса, які зараз пакрыты дранкай. Пералічаны гаспадарчыя пабудовы на тэрыторыі кляштара, мураваны дом садоўніка, а таксама бровар і кузня, вынесеныя за межы кляштарнага плаца [9, с. 3 адв.]. Бягучыя рамонты на комплексе ў 30-х гг. XIX ст. здзейснівалі стала працуючыя пры кляштары сталяр, муляр і слесар [8, с. 4].

Напрыканцы 1857 г. камісія, прызначаная губернскімі ўладамі, агледзела касцёл і кляштар брыгітак з нагоды вызначэння неабходных рамонтных работ. Камісія патрабавала «в самом монастыре переменить на место сгнивших две балки и две стропильные ноги, перекрыть черепичную крышу, починить в местах опавшую штукатурку и выбелить снаружи строение; в коридоре при костёле от двора, перекрыть совершенно ветхую железную крышу» [10, с. 2]. У гэтым жа калідоры пайшлі па муроўцы шчыліны, якія рэкамендавалася замацаваць жалезнымі звязкамі. Закрыстыя патрабавала замены кроквaў і меднай бляхі. Рэкамендавалася зрабіць пад дахам закрыстыі люкарны для асвятлення паддаша і падачы свежага паветра, каб захаваць драўляныя звязкі. У памяшканні пральні зусім прагнілі кроквы і камісія патрабавала зрабіць новы дах з выкарыстаннем старой дахоўкі. Патрабаваўся рамонт муру з боку сучаснай вуліцы Маладзёжнай, паколькі ён трымаўся толькі за кошт контрфорсаў. Акт падпісаў архітэктурны памочнік Фардон і Гродзенскі дэкан [10, с. 16].

Звестак пра рэалізацыю рэкамендаванага рамонту ў архіўных дакументах няма, але катэгарычны характар акта дае падставы меркаваць, што рамонт павінен быў быць здзейсненым.

За ўдзел у «польском восстании» 1863 г. расійскія ўлады наклалі кантрыбуцыю на рымска-каталіцкае святарства. Гродзенскі брыгітскі кляштар, як кляштар I катэгорыі, павінен быў унесці ў казну 553 рублі, што з'яўлялася вялікай сумай [3, с. 2]. Для параўнання, увесь рамонт 1857 г., быў вызначаны ў каштарысе сумай каля 3000 рублёў.

Новыя выпрабаванні выпалі на брыгітак у 1885 г., калі пажар не толькі пашкодзіў будынкі, але спаліў старажытныя дакументы і кнігі кляштарнай бібліятэкі [13, с. 13].

Брыгітскі кляштар у Гродне існаваў да Першай сусветнай вайны. У 1913 г. у ім было яшчэ пяць сясцёр [1]. Можна меркаваць, што назарэтанкі, якія прыехалі ў гродзенскі брыгітскі кляштар па распараджэнню біскупа для нагляду за старымі брыгіткамі, узялі на сябе гаспадарчыя абавязкі яшчэ ў 1905 г., калі яны стварылі ў касцёле бабінец [11, с. 2]. Нефармальна ўся ўласнасць брыгітак перайшла да назарэтанак пасля смерці апошняй брыгіткі паміж 1914 і 1918 гг., але паколькі гэта адбылося ва ўмовах Расійскай імперыі, справу трымалі ў таямніцы, каб не страціць кляштар.

У 1923 г. уся ўласнасць сясцёр брыгітак рэскрыптам Кангрэгацыі ордэна была перададзена сёстрам назарэтанкам. Гродзенскі дэкан пацвердзіў гэтае рашэнне 26 жніўня 1924 г. [14, с. 1].

Удакументаваная перадача брыгітскага кляштара сёстрам назарэтанкам здзейснівалася праз старэйшую сястру назарэтанскага дома Маці Паўлу Гажыч, чыя актыўная грамадская, творчая і педагагічная дзейнасць у гродзенскім доме Найсвяцейшай сям'і з Назарэту была аддадзена службе Богу.

Дакументы і асабістыя рэчы першай старэйшай сястры гродзенскага назарэтанскага дома Маці Паўлы Гажыч, што захоўваюцца ў Правінцыйным архіве Варшаўскай правінцыі Згуртавання Сясцёр Найсвяцейшай сям'і з Назарэту, творы мастачкі Марыі Гажыч, якія захоўваюцца ў музеях Варшавы, Кракава і Познані, прыватных калекцыях Францыі, Германіі, Італіі і ЗША, а таксама ў гродзенскім касцёле Звеставання Панны Марыі, апавядаюць пра магутную асабовасць, выключную харызматычнасць і вялікі мастакоўскі талент Марыі Гажыч з дому Хшаноўскай, вядомай ад 1908 г., як Маці Паўла Гажыч. Народжаная ў 1860 г. у сям'і царскага чыноўніка высокага рангу Тадэвуша Хшаноўскага, чый маёнтак Сегянёўшчына мясціўся каля Ваўкавыску, адораная Марыя Хшаноўска ў 16 гадоў становіцца вучаніцай Войцэха Герсана, потым навучаецца ў Мюнхене і Парыжы, актыўна выстаўляецца па ўсёй Еўропе і ў ЗША. Яе творчасцю захапляецца Баляслаў Прус, яе настаўнік В. Герсан і мастацкія крытыкі. У 18 гадоў Марыя выходзіць замуж за Паўла Гажыча, чый маёнтак Тапаляны месціўся недалёка ад роднай Сегянёўшчыны.

У Нацыянальным Музеі ў Варшаве захоўваецца аўтапартрэт Марыі Гажыч, які дагэтуль у мастацтвазнаўчай літаратуры пазначаны знакам пытальніка, паколькі не было ўпэўненасці, ці намаляваная жанчына і ёсць Марыя Гажыч. Але фотаздымак сястры Паўлы, які быў зроблены ў дзень складання ёю вечных шлюбаў у Рыме, што захоўваецца ў архіве сясцёр назарэтанак у Варшаве, не пакідае ніякіх сумніваў – гэта «Аўтапартрэт» Марыі Гажыч.

У альбоме з архіва назарэтанак у Варшаве ёсць яшчэ два аўтапартрэты Гажыч, зробленыя ў малюнку ў 1893 і 1897 гг. Першы – гэта партрэт мастачкі ў капелюшы. Яе пастава, погляд і нават выразная тэхніка малюнку перадаюць упэўненасць мадэлі, яе веру ў свае магчымасці. Другі аўтапартрэт быў зроблены на Вігілію 1897 г. – у час, калі ўжо цяжка хварэў муж. Настрой малюнка зусім іншы, як іншым быў душэўны стан мастачкі – непакой, бязраднасць і нават страх перад нечым яшчэ не перажытым, невядомым, але і неадступным. Не хлусіць і аловак мастачкі – нярвовая лінія, а рука партрэтаванай бязрадна вынесена наперад.

Увесь час хваробы мужа з восені 1896 г. і да 1900 г. мастачка бязвыезна жыве ў родавым маёнтку мужа Тапаляны, пра што сведчаць подпісы пад замалёўкамі альбома мастачкі. У гэты час яна замалёўвала пераважна тое, што яе атачала: асобныя дрэвы, цяністыя прысады, партрэцікі вясковых дзяцей і тыпы беларускіх сялян. Часам яна выязджала ў недалёкія Манькавічы (рэзідэнцыя Радзівілаў), Бабічы, Давыд-Гарадок і Нясвіж. Да таго ж перыяду творчасці адносяцца два партрэты «Паляшук» і «Паляшучка», апошні выстаўляўся ў 1896 г. у варшаўскай «Захэнце» і быў станоўча адзначаны крытыкай .

Пасля смерці мужа Марыя Гажыч, якая выхоўвалася ў лаіцкай сям’і, перажывае духоўны пераварот. Яна становіцца не толькі практыкуючай каталічкай, але вырашае адыйсці ў кляштар. Вядомай, плённа працуючай і прызнанай мастачцы быў ужо 41 год. Адыходзячы ў кляштар, яна ўсе свае грошы і грошы, атрыманыя ад продажу маёнтка мужа Тапаляны, накіроўвае на рэстаўрацыю гродзенскага брыгітскага кляштара.

Назарэтанкі ўзгадваюць нязвыклую харызматычнасць Маці Паўлы, якая змагла спалучаць поўнае аддання рэлігійнае манаскае жыццё з актыўнай грамадскай і педагагічнай дзейнасцю.

Спачатку М. Гажыч пайшла ў закон французскіх аблятак, але жыццё ў гэтым законе ўнутрана не адпавядала яе чаканням і духоўныя пошукі прывялі яе ў Згуртаванне Сясцёр Найсвяцейшай Сям’і з Назарэту (Закон сясцёр назарэтанак). Яе рэлігійная фармацыя доўжылася карацей, чым звычайна. Пасля складання першых шлюбаў і атрымання імя Паўлы яна спачатку накіроўваецца на некалькі месяцаў на замену старэйшай сястры ў Вільню, а потым становіцца старэйшай сястрой ў новазаснаваным у 1908 г. доме навіцыяту назарэтанак у Гродне.

У 1908 г. у гродзенскім брыгітскім кляштары заставалася толькі некалькі старых сясцёр брыгітак, і тады арцыбіскуп Роп, каб ўратаваць кляштар ад касацыі, стаў хадайнічаць перад ўладай і дамогся запрашэння сясцёр назарэтанак для дагляду за старымі сёстрамі. Такім чынам, назарэтанкі апынуліся ў Гродне, а Маці Паўла стала першай старэйшай

сястрой у кляштары. Вялікі досвед з яе свецкага жыцця дапамагаў Маці Паўле ў наладжванні дзейнасці кляштара ў Гродне. Менавіта яна распачала тут культ Найсвяцейшага сэрца Езуса і намалявала першы абраз Сэрца, каля якога адпраўлялася чэрвеньскае набажэнства. Яна таксама дамаглася ад царскіх уладаў дазволу нашэння хабітаў.

Але акрамя наладжвання рэлігійнага жыцця ў кляштары Маці Паўла распачала актыўную грамадскую дзейнасць. Яна, не пытаючы дазволу ўладаў, арганізавала моладзевы хор, а таксама гурток для бедных дзяцей, а праз некалькі гадоў адчыніла інтэрнат для вучаніц расійскіх школ. За зачыненымі дзвярыма касцёла збіраліся розныя каталіцкія суполкі.

Падчас Першай сусветнай вайны, у 1916 г. Маці Паўла з дапамогай ксяндза Францішка Грынкевіча атрымала дазвол акупацыйных уладаў на адкрыццё жаночай гімназіі, якая першапачаткова размясцілася ў чатырох кляштарных пакоях – гэта была першая польская школа ў Гродне. Напрыканцы 1916 г. назарэтанская школа атрымала памяшканне былой рускай школы на вуліцы Ажэшкі (стары корпус універсітэта), у якім мясцілася да 1918 г. У школьным 1916/1917 г. у гімназіі навучалася 150 вучаніц, у наступным – 400, а яшчэ праз год – 500. У гімназіі выкладалі як сёстры, так і свецкія асобы.

Яшчэ раней, у 1908 г., назарэтанкі заснавалі ў Гродне ткацкую майстэрню, дзе навучалі дзяўчат вырабляць коўдры і кілімы. Майстэрня мясцілася ў невялікім дамочку па вуліцы Назарэтанскай. Падчас Першай Сусветнай вайны майстэрня перастала працаваць у сувязі з цяжкасцямі ў здабыванні сыравіны і аднавіла працу толькі ў 1932 г., але тады дзяўчаты займаліся не толькі ткацтвам, але і рукадзеллем і вырабам трыкатажа. Дзяўчаты навучаліся пад кіраўніцтвам с. Натанаэлы Кіткевіч, якая скончыла Кракаўскую школу дэкаратыўнага мастацтва і мастацкіх рамёстваў. Майстэрня дзейнічала да 1942 г.

Наколькі дазваляў Маці Паўле духоўны стан, яна ўключылася ў дзейнасць тайных асяродкаў польскай моладзі. Падчас Першай Сусветнай вайны выхаванкі гродзенскага Назарэту, пераапранутыя ў вясковае адзенне, былі сувязнымі ваенных акцый, пераносілі і хавалі зброю.

У Гродне Маці Паўла працягвала займацца жывапісам і рэстаўрацыяй старадаўніх абразоў. Толькі ў жывапісу Маці Паўлы змянілася тэматыка – цяпер яе цікавіў выключна сакральны жывапіс.

Сёння ў кляштары захоўваюцца 6 абразоў, напісаных Маці Паўлай (М. Гажыч) у Гродне з 1908 да 1919 г.: «Св. Юзаф-цясляр», «Св. Клеменс», «Езус – добры пастар», «Св. Пётр», «Маестат Марыі» і «Хоры анёлаў». У Варшаве захоўваецца яе абраз «Св. Тэкля».

Евангелістычна лаканічная кампазіцыя абраза «Св. Юзаф-цясляр» перадае вобраз святога за звыклай працай цесляра ў абстаноўцы простай

малаасвечанай майстэрні. У цэнтры кампазіцыі – постаць св. Юзафа ў сіняй хламідзе, паверх якой накінуты карычневы плашч-пелерына. Увесь пакой выкананы ў мюнхенскім карычнева-залацістым таямнічым каларыце, таму постаць святога вылучаецца сінім колерам адзення. Асноўны колеравы рытм кампазіцыі – белы, як колер сівых валасоў і барады, які прыцягвае да засяроджанага на працы спакойнага твара, і белай лілеі справа ўнізе. Спакой, раўнавага і годнасць – асноўныя пачуцці, якія выклікае кампазіцыя, у якой асноўны настраёвы прасвятлёна-спакойны акорд стварае святло.

У гродзенскі перыяд Маці Паўла навучала жывапісу с. Карытас (Леанілу) Мікаш, якая нарадзілася ў 1888 г. ў Вільні, дзе вучылася малюнку і музыцы. У гродзенскім назарэтанскім доме, акрамя навучэння жывапісу ў Маці Паўлы, с. Карытас кіравала касцельным хорам і з 1917 г. выконвала функцыі кіраўніка гімназіі, у 1920 г. ад'ехала ў Рым і там пасля складання вечных шлюбаў амаль год навучалася жывапісу. Яе абраз «Св. Сям'я» захоўваецца зараз ў правінцыйным доме назарэтанак у Варшаве.

У Гродне Маці Паўла знаходзілася да 1919 г., пасля чаго яе накіравалі працаваць спачатку ў Люблін, а потым у Альбана. Сярод гродзенцаў Маці Паўла карысталася вялікай пашанай, яе празвалі «Гродзенскай Маці». На прыканцы жыцця, у 1932 г., Маці Паўла зноў вернецца ў свой гродзенскі Назарэт, каб тут правесці свае апошнія на гэтай зямлі гады. Памерла Маці Паўла ў Гродне ў 1934 г. і была пахавана на гродзенскіх каталіцкіх могілках.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Encyklopedia katolicka. – T. 2. – Lublin, 1986.
2. Писцовая книга Гродзенской экономии. – Ч. 2. – Вильна, 1882.
3. НГАБ у г. Гродна. – Ф. 1. – Воп. 22. – Спр. 1496.
4. НГАБ у г. Гродна. – Ф. 14. – Воп. 1. – Спр. 16.
5. НГАБ у г. Гродна. – Ф. 1783. – Воп. 1. – Спр. 16.
6. НГАБ у г. Гродна. – Ф. 1783. – Воп. 1. – Спр. 101.
7. НГАБ у г. Гродна. – Ф. 1783. – Воп. 1. – Спр. 188.
8. НГАБ у г. Гродна. – Ф. 1783. – Воп. 1. – Спр. 219.
9. НГАБ у г. Гродна. – Ф. 1783. – Воп. 1. – Спр. 233.
10. НГАЛ. – Ф. 69. – Воп. 1. – Спр. 7561.
11. НГАЛ. – Ф. 694. – Воп. 5. – Спр. 830.
12. НГАЛ. – Ф. 694. – Воп. 5. – Спр. 835.
13. НГАЛ. – Ф. 694. – Воп. 5. – Спр. 847.
14. НГАЛ. – Ф. 694. – Воп. 5. – Спр. 847.

Маліноўская Тацяна Рыгораўна – старшы выкладчык Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы.

Маліноўская-Франке Наталля Аляксандраўна – аспірантка Акадэміі мастацтваў.

УДК 262.2(476)

К.В. Лаўрыненка (Віцебск)

ПАРАФІЯ ЎНЕБАЎЗЯЦЦЯ НАЙСВЯЦЕЙШАЙ ПАННЫ МАРЫІ Ў ВЁСЦЫ ПРАЗАРОКІ Ў XX ст.

В статье приводятся сведения о деятельности в XX в. костела и парафии Успения Пресвятой Девы Марии в деревне Прозороки (Витебская область).

Першы каталіцкі касцёл Унебаўзяцця Найсвяцейшай Панны Марыі ў Празароках быў пабудаваны ў 1698 г. па фундушу полацкага падкаморыя Юстына Шчыта. Годам раней, у 1697 г., празарокская парафія была аддадзена канвентуальным францысканцам. І будынак касцёла, і кляштар францысканцаў былі драўляныя. На пачатку XVIII ст. касцёл і кляштар верагодна згарэлі, паколькі ў 1721 г. смаленскі харужы Павел Корсак унёс фундуш на новы драўляны касцёл і кляштар. Пасля паўстання 1830 – 1831 гг., у 1832 г. кляштар быў ліквідаваны, і парафія была перададзена дыяцэзіяльным святарам. 14 жніўня 1892 г. у Празароках узнік пажар, які знішчыў касцёл, калакольню і плябанію. У 1896 г. Віленская рыма-каталіцкая кансісторыя дазволіла пабудову новага касцёла. Парафія ўзнікла 4 сакавіка 1897 г., а 12 жніўня 1899 г. пры закладцы фундаменту пад новы касцёл віленскі біскуп С. Звяровіч асвяціў краевугольны камень. Будаўніцтва касцёла пад кіраўніцтвам пробашча кс. Дамініка Друктэйна працягвалася з 1899 па 1907 гг. Восенню 1907 г. будаўніцтва касцёла было скончана, і 14 кастрычніка новы касцёл у Празароках быў асвечаны пад назвай Унебаўзяцця Найсвяцейшай Панны Марыі [1].

З 1921 г. празарокская парафія апынулася у складзе ІІ Рэчы Паспалітай. Як сведчаць схематызмы Віленскай архідыяцэзіі, у 1928 г. пробашчам парафіі быў ксёндз Вінцэнт Габшэвіч, а сама парафія налічвала 5297 чалавек [2, s. 47]. Па стану на 1932 г., акрамя пробашча Габшэвіча, у парафіі працаваў у якасці вікарыя ксёндз Францыск Брудняс [3, s. 55]. У 1936 г. у якасці вікарыя ўжо працаваў ксёндз Юзэф Аляхно [4, s. 56], а дадзеныя 1939 г. сведчаць, што яе пробашчам быў ксёндз Стэфан Астаневіч, у якасці школьнага катэхеты працаваў ксёндз Мікалай Тапер, а сама парафія налічвала ўжо 5536 чалавек [5, s. 57].

У 1939 г. пробашчам парафіі быў прызначаны ксёндз Чэслаў Матусевіч [6]. Ён здолеў перажыць нялёгкі час 1939 – 1944 гг. Адносна спакойным быў некаторы час пасля вызвалення Беларусі ад нямецка-

фашысцкіх захопнікаў. Так, мясцовыя ўлады прызначылі шасцярых мужчынаў, якія працавалі для касцёла, – падвозілі да яго пясок, парадкавалі могілкі. Можна сказаць, што ўлады лічыліся з патрэбамі Касцёла. Але працягвалася гэта вельмі кароткі час. Ужо ў 1947 г. ксёндз Матусевіч заплаціў падатку 919 рублёў пры суме даходу 6968 рублёў. А сама гаспадарка ксяндза складалася з 0,1 га пашні, 1 га сенакосу і 1 каровы [7]. Сам касцёл быў зарэгістраваны 13 ліпеня 1947 г., у той жа дзень быў зарэгістраваны ксёндз [8]. Але вельмі хутка ксёндз Матусевіч разам з арганістам Антонам Фабіянавічам Бейнаровічам, 1901 г. нараджэння, выехаў у Польшчу. Кароткі час у касцёле служыў ксёндз Ян Літвінскі, пробашч з блізкай вёскі Чарневічы. 2 студзеня 1948 г. ксёндз Антоні Зенкевіч, Глыбоцкі дзекан, прызначыў пробашчам у Празароцкі касцёл ксяндза Вікенція Варшу, а 29 студзеня кс. Варша атрымаў ад Упаўнаважанага рэгістрацыю [9]. Ужо ксяндзу Варшу прыйшлося спазнаць уціск уладаў. Да яго пачалі чапляцца ў розных дробязях, тым больш, што ксёндз неаднаразова прасіў у мясцовых уладаў, каб яму далі большы гарод, паколькі разам з ім пражывалі яго пляменнікі.

У 1950 г. ксяндза Варшу арыштавалі прадстаўнікі органаў МДБ. Адбылося гэта на пачатку красавіка, у Вялікі Чацвер. А 14 гадзіне ён адправіў Імшу Вячэры Панскай. Ужо падчас імшы у Празарокі прыехалі супрацоўнікі МДБ і чакалі, пакуль скончыцца служба, каб не арыштоўваць святара на вачах у людзей. Пасля імшы ксяндза выклікалі у сельсавет нібы для падпісання нейкіх папераў. Там і адбыўся арышт. Да іншага ўваходу падагналі варанок, у якім і вывезлі святара [10]. І пачаўся для кяндза Варшы яго крыжовы шлях. Па чарзе ён знаходзіўся ў турмах у Полацку, Віцебску, Смаленску. І нарэшце, у Маскве святару быў завочна вынесены прысуд – 25 гадоў лагераў [11, s. 620].

Аб арышце святара парафіяне даведаліся толькі праз суткі – на працягу гэтага часу супрацоўнікі МДБ не выпускалі з плябані яе жыхароў, каб тыя не паведамілі вяскоўцам. А 9 красавіка, на Вялікдзень, каля зачыненага касцёла сабралося каля 3000 чалавек, якія маліліся пад адкрытым небам. Пасля гэтага вернікі напісалі заяву на імя І. Сталіна з просьбай аб адкрыцці касцёла і прысылцы новага ксяндза. За дзень да святкавання Вялікадня прадстаўнік МДБ Сіроцін і старшыня сельсавета Ільін папярэдзілі арганіста Ваўжынца Язэпавіча Подрас, каб ніякіх збораў вернікаў не было. А паколькі арганіст сказаць такое не мог, таму ўвогуле падчас свята не выходзіў з хаты [12]. Праз тыдзень прадстаўнікі мясцовых уладаў запрасілі Франца Лавейку, перапісалі ўсю маёмасць, зляжылі ў закрыстыю, ключы ад касцёла перадалі ў сельсавет. Пазней з касцёла выкінулі абразы, каб спаліць. Але частку абразоў вернікі

выратавалі, захоўваючы ў сваіх хатах. Касцёл пераўтварылі ў зернесховішча.

Але вернікі працягвалі змагацца за свой касцёл. Яшчэ двойчы ў 1950-ыя гг. – у чэрвені і жніўні яны дасылалі заявы ў Мінск з просьбай адчыніць касцёл і даслаць святара [13]. Дзесьці ў 1951 ці 1952 г. кладаўшчык калгасу Шчарбіцкі не зачыніў касцёл на замок, чым адразу скарысталіся парафіяне. Яны вычысцілі касцёл, прыбралі, упрыгожылі алтар кветкамі і пачалі збірацца ўкасцёле на малітвы. Але аб гэтым хутка даведаліся ўлады, касцёл зноў быў зачынены [14].

У 1954 г. ксяндза Варшу вызвалілі з прычыны інваліднасці з лагеру. Пасля вызвалення ён зноў вярнуўся ў Празарокі, але паколькі паводле прысуду яму было забаронена вяртацца ў гэтыя мясціны, таму вярнуўся ён таемна, ноччу зышоў з поезду і спыніўся ў Кавалеўскага ў вёсцы Зябкі, якая знаходзілася недалёка ад Празарок. Хата ў Кавалеўскага была вялікая, але Варша жыў у самым крайнім пакоі, святу ў ім таксама не палілі, каб не было бачна, што там нехта жыве. Нягледзячы на неспрыяльныя варункі, святар працягваў патаемна душпастырскую дзейнасць, адпраўляў імшу, спавядаў і хрысціў. Але ў хуткім часе ксёндз Варша вымушаны быў пакінуць тэрыторыю парафіі, паколькі, нягледзячы на старанні вернікаў, Упаўнаважаны адмовіў святару ў рэгістрацыі.

Тым не менш, вернікі не гублялі надзеі. Напрыканцы 1950-х гг. дэлегацыя парафіянаў, сярод якіх былі Франц Лавейка, Адольф Баранчук, асабіста звярнулася да Упаўнаважанага з просьбай аб адкрыцці касцёла. Але заглянуўшы ў карту, Упаўнаважаны ўбачыў, што бліжэйшы касцёл знаходзіцца ў 18 км, у в. Задарожжа, і адмовіў, сказаўшы, што гэта зусім невялікая адлегласць [15].

11 мая 1960 г. касцёл у Празароках быў зняты з рэгістрацыі Саветам па справе рэлігійных культаў пры Савеце Міністраў СССР. У заключэнні аб стане касцёла ад 28 снежня 1959 г. Упаўнаважаны пісаў: “З 1948 і па 1959 год касцёл з’яўляецца бесхозным, малітоўныя сходы ў ім не праводзіліся больш за 10 гадоў, ад часу і кліматычнага ўздзеяння сваё прызначэнне як касцёл страціў” [16]. Такім чынам, вернікі празароцкай парафіі пазбавіліся нават надзеі на адкрыццё свайго касцёла. А самі вернікі празароцкай парафіі, застаўшыся без святара, наведвалі цяпер касцёл у в. Задарожжа, дзе з 1957 г. пробашчам быў ксёндз Люцыян Паўлік MIC. Ён неаднаразова прыязджаў з душпастырскай паслугай на тэрыторыю Празароцкай парафіі. Старшыня выканкама Празароцкага сельсавета скардзіўся, што у 1959 г. кс. Паўлік хрысціў дзяцей у хаце Т. у Празароках, а ў чэрвені 1960 г. спавядаў Д. [17]. Увесь пасляваенны час

вернікі збіраліся на малітвы ў хатах. У вёсцы Касарова каля крыжа праводзіліся маёвыя набажэнствы.

У 1989 г. празароцкі касцёл быў вернуты вернікам. Дзякуючы намаганням парафіянаў і ксяндза Люцыяна Паўліка МІС, касцёл быў адноўлены і ў 1990 г. асвечаны. Пробашчам парафіі тады быў ксёндз Эугеніюш Гук, у 1991 – 1994 гг. – ксёндз Роберт Кшывіцкі, у 1994 – 1996 гг. – ксёндз Люцыян Паўлік МІС, з 1996 г. – ксёндз Роберт Акушка, затым ксёндз Марат Казлоўскі. З 2003 г. пробашчам парафіі з'яўляецца ксёндз Ежы Зыгмунтоўскі [18, с. 117]. У 2007 г. парафія ўрачыста адзначыла 100-годдзе пабудовы касцёла.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Гістарычная даведка, складеная старшым мастацтвазнаўцам У. Первышыным. – Мінск, 1989.
2. Catalogus Ecclesiarum et cleri archidioecesis Vilnensis pro anno Domini 1928. – Vilnae, 1928.
3. Catalogus Ecclesiarum et cleri archidioecesis Vilnensis pro anno Domini 1932. – Vilnae, 1932.
4. Catalogus Ecclesiarum et cleri archidioecesis Vilnensis pro anno Domini 1936. – Vilnae, 1936.
5. Catalogus Ecclesiarum et cleri archidioecesis Vilnensis pro anno Domini 1939. – Vilnae, 1939.
6. Дзяржаўны архіў Віцебскай вобласці. – Ф. 1439. – Воп. 3. – Спр. 104. – Арк. 14.
7. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. – Ф. 952. – Воп. 1. – Спр. 7. – Арк. 205.
8. Дзяржаўны архіў Віцебскай вобласці. – Ф. 1439. – Воп. 3. – Спр. 104. – Арк. 18.
9. Дзяржаўны архіў Віцебскай вобласці. – Ф. 1439. – Воп. 3. – Спр. 104. – Арк. 19 – 20.
10. Інтэрв'ю з І. І. К, 1932 г. нараджэння. Празарокі, 29.04. 2009.
11. Dzwonkowski, R. Leksykon duchowieństwa polskiego represionowanego w ZSRS 1939 – 1988 / R. Dzwonkowski. – Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2003.
12. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. – Ф. 952. – Воп. 1. – Спр. 19. – Арк. 42 – 44.
13. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. – Ф. 952. – Воп. 1. – Спр. 21. – Арк. 81; Спр. 30. – Арк. 74.
14. Інтэрв'ю з Т. Ф. Л., 1932 г. нараджэння. Празарокі, 29.04. 2009.
15. Тамсама
16. Дзяржаўны архіў Віцебскай вобласці. – Ф. 1439. – Воп. 3. – Спр. 104. – Арк. 21.
17. Дзяржаўны архіў Віцебскай вобласці. – Ф. 4029. – Воп. 1. – Спр.13. – Арк. 92.
18. Rzymskokatolicka decezja Witebska. Schematyzm diecezjalny. – Witebsk, 2004.

Лаўрыненка Кацярына Віктараўна – кандыдат гістарычных навук, дацэнт кафедры ўсеагульнай гісторыі і сусветнай культуры Віцебскага дзяржаўнага універсітэта імя П.М.Машэрава.

УДК УДК 2-67(476)

В.А. Панасюк (Гродна)

З ГІСТОРЫІ ВЁСКІ ПАРЭЧЧА ГРОДЗЕНСКАГА РАЁНА. РЭЛІГІЙНЫЯ УСТАНОВЫ ПАРЭЧЧА (XVII – XX ст.)

Статья представляет собой небольшой экскурс в историю деревни Поречье XVII – XX вв. и её культовых учреждений, основанный на документах и материалах Национального исторического архива Беларуси в г.Гродно.

Беларускі першадрукар, вучоны і асветнік эпохі адраджэння Францыск Скарына пісаў: *«Люди, и где зародилися и ускормлены суть ..., к тому месту великую ласку имеють».*

Вёска Парэчча вядома з 1660 г. як маёнтак гродзенскага віцэ-эканома І. Недзялкоўскага. З 1802 г. яна адносілася да Сабалянскай воласці Гродзенскага павета. 15 снежня 1862 г. на чыгуначнай магістралі Пецярбург-Варшава побач, з вёскай, была адкрыта станцыя Парэчча – самая першая на на тэрыторыі Беларусі чыгуначная станцыя. На гэтай станцыі ў канцы чэрвеня 1863 г. адбыўся бой мясцовых паўстанцаў з ротай салдат, накіраваных сюды віленскім генерал-губернатарам [9]. У канцы XIX ст. у Парэччы працавала народнае вучылішча. У 1900 г. жыхары пабудавалі новую драўляную царкву Казанскай Маці Божай замест згарэлай у 1846 г. Будынак стаяў на каменным падмурку і быў крыты бляхай [5].

У 1902 – 1905 гг. парэчскія сяляне-католікі хадайнічалі аб пабудове капліцы. Такую згоду Міністэрства ўнутраных спраў дало, быў складзены праект, аднак вырашылі замест капліцы ў цэнтры вёскі ўзвесці філіяльны касцёл, які і быў пабудаваны ў 1904 г. [4].

У 1920 – 1930-я гг. Парэчча з'яўлялася цэнтрам гміны Гродзенскага павета Беластокскага ваяводства. У ім было 1098 жыхароў, 202 дамы, гмінная ўправа, участак паліцыі. З 15 студзеня 1940 г. Парэчча – цэнтр Парэчскага раёна, з 12 кастрычніка з гэтага ж года – цэнтр сельсавета, а з 25 лістапада 1940 г. – ускладзе Гродзенскага раёна. У час Вялікай Айчынай вайны мястэчка было акупіравана фашыстамі, яны стварылі тут лагер смерці і ў 1943 г. загубілі 234 чалавекі [9].

З 1957 г. Парэчча з'яўлялася цэнтрам калгаса «Радзіма». У 1978 г. тут заснавалі батанічны заказнік рэспубліканскага значэння. У 1998 г. у Парэччы налічвалася 2027 жыхароў, 633 двары, працавалі 2 лясніцтвы, рыбавяндлярны цэх, санаторый, 2 прафілакторыі, сярэдняя школа і 2

школы-інтэрнаты, Дом культуры, 2 бібліятэкі, дашкольная установа, бальніца, аптэка, аддзяленне сувязі, магазіны. У вёсцы ёсць таксама брацкая магіла савецкіх воінаў, што загінулі ў Вялікую Айчынную вайну. Захаваліся 2 помнікі архітэктуры: каталіцкі касцёл Маці Божай і праваслаўная царква Казанскай Маці Божай [9].

Царква, як гэта апісана ў гісторыка-дакументальнай хроніцы Гродзенскага раёна «Памяць» выглядала наступным чынам: «*Будынак царквы прамавугольны ў плане гарызантальна выцягнуты пад вальмавым дахам, у цэнтры якога надбудаваны чацверыковы зруб, з боку галоўнага фасада ўзвышаецца чатырохгранная шатровая званіца. У цэлым зрубную пабудову можна аднесці да звычайнай грамадзянскай. Адзіныя сімвалы культавай прыналежнасці — цыбулепадобныя галоўкі на круглых барабанах, ярусная пабудова апсіды, асноўнага зруба і званіцы, што і дае падставу аднесці архітэктуру царквы да неарускага стылю. Унутры храма вылучаны папярочны неф і вузкі бабінец, па баках якога былі размешчаны классы царкоўнапрыходскай школы*» [1]. Касцёл выглядаў наступным чынам: «*...цэнтральны аб'ём касцёла з пяціграннай апсідай перасечаны папярочным трансептам. Усе зрубы накрыты рознавялікімі вальмавымі дахамі, над якімі ўзвышаюцца пяць чатырохгранных шатровых галовак на высокіх колонках. У пластыцы пакрыцця, шматграннасці крылаў трансепта адчуваецца ўплыў барока, у стральчатай форме акон і шпілепадобных вежах – уплыў готыкі, алтары выкананы ў стылі неабарока*» [1].

Міністр унутраных спраў у маі 1912 г. – снежні 1913 г. вырашыў пытанне ўзбуйнення касцёла. Гэтую працу даручылі выканаць ксяндзу Антонію Шымелюну [2].

У Дзяржаўнай установе «Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі ў г. Гродна» захоўваюцца дакументы (яны адносяцца да катэгорыі асоба каштоўных) аб гісторыі Парэчча: прашэнні сялян аб дазволе на пабудову каталіцкай капліцы на ст. Парэчча за 1902 – 1905 гг., апісанне Парэчскага касцёла за 1909 г., дакументы за 1912 – 1913 гг. аб пашырэнні Парэчскага філіяльнага касцёла і ўтварэнні самастойнай парафіі, дакументы за 1914 г. аб адкрыцці яўрэйскага малітоўнага дома ў Парэччы, апісанне праваслаўнай царквы Казанскай Маці Божай у м. Парэчча, паслужныя спісы праваслаўных святароў і іх сем'яў за 1922 – 1924 гг. і інш.

З архіўных дакументаў мы даведваемся аб тым, што ў 1924 г. да Парэчскага прыхода належылі прыходскія школы: у м. Парэчча – Народная дзяржаўная 2-х класная школа, у в. Сабаляны – Народная

дзяржаўная аднакласная школа, у Друскеніках – Народная дзяржаўная 2- класная школа [5].

У архіўных дакументах адзначана, што ў час вайны згарэўдом святара, і таму ён жыў у будынку царквы. Псаломшчык да 1923 г. жыў на прыватнай кватэры, а з 1924 г. – у памяшканні былой царкоўнапрыходскай школы. Вернікі былі дбалымі гаспадарамі, яны адрамантавалі старожку, пабудаваную з цягніковых шпалаў, а таксама два драўляныя хлявы. У ведамасці аб колькасці вернікаў Парэчскай царквы запісана, што да прыхода належылі г. Друскенікі, м. Парэчча, а таксама вёскі Калонія, Рыбніца, Пярэсельцы, Сабаляны і Прывалка. У 1922 г. у прыходзе было 490 вернікаў [5].

Апісанні царкоўнай маёмасці, прыходна-расходныя кнігі, царкоўныя метрычныя кнігі і іншыя дакументы згарэлі ў час Першай сусветнай вайны, таму святар з 1922 г. пачаў весці новыя кнігі. У адной з іх ёсць запіс аб царкоўных грошах, якія захоўваліся «*в целости за ключем и печатию церковной: в свечном ящике, в ведении церковного старосты. В виду незначительности суммы ящик не опечатывается*» [5].

З Паслужных спіскаў мы даведаемся аб царкоўных служыцелях і іх сем'ях. Гэта святар Філімон Філімонавіч Бязюк, псаломшчык Іван Паўлавіч Арлоў, царкоўны стараста Іван Пятровіч Мойніч [5].

У архіўных дакументах захавалася інвентарнае апісанне Парэчскага касцёла за 1909 г.: «*Поречский деревянный костёл на каменном фундаменте построен прихожанами в 1904 г. под названием Пресвятой Девы Марии. Покрыт он тесом, на крыше находится небольшая башня, покрытая цінковой жестью*» [4]. На касцёльным даху – два крыжы, касцёл меў драўляную агароджу. Пры касцёле - драўляная званіца з крыжам, на якой прымацаваныя 2 званы – *адзін 24 пуды, а другі – 1 пуд.*

На касцёльных хорах – васьмігалосы арган, перароблены са старага Навадворскага аргана. Была пабудавана плебанія (жылы дом для ксяндза), «*при доме светлое крыльцо. Пол в плебании деревянный, потолок двойной, две печи и одна кухонная лежанка. ... при плебании находится амбар, ... пол в нём деревянный, покрыт он соломой. Кроме того есть колодец с деревянным срубом*» [4]. Недалёк ад касцёла знаходзіліся могілкі.

Аб адкрыцці яўрэйскага малельнага дома нагадалі нам архіўныя дакументы за 1914 г. 18 студзеня гэтага ж года жыхары Парэчча падпісалі "*Общественный приговор*" (больш за 30 подпісаў), у якім прасілі губернатара аб дазволе на адкрыццё школы. На той час у Парэччы пражывала 50 яўрэйскіх сем'яў, існавала ўжо каля трыццаці гадоў, якая

з'яўлялася аднačасова малельным домам. Губернатар таварыству адмовіў.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Памяць: Гісторыка-дакументальная хроніка Гродзенскага раёна. – Мінск, 1993.
2. НГАБ у г. Гродна. – Ф. 1. – Воп. 18. – Спр. 851, 1846.
3. НГАБ у г. Гродна. – Ф. 8. – Воп. 2. – Спр. 2051.
4. НГАБ у г. Гродна. – Ф. 886. – Воп. 1. – Спр. 491.
5. НГАБ у г. Гродна. – Ф. 1820. – Воп. 1. – Спр. 5.
6. Кулагін, А. М. Праваслаўныя храмы Беларусі / А. М. Кулагін. – Мінск, 2007.
7. Кулагін, А. М. Каталіцкія храмы Беларусі / А. М. Кулагін. – Мінск, 2008.
8. Slownik geograficzny Krolestwa Polskiego i innych krajow slowianskich. – T. 8.
9. Князева, В. Парэчча / В.Князева // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. Т. 5. – Мінск, 1999. – С. 426.

Панасюк Віталія Анатольеўна – магістр педагогікі і псіхалогіі, вядучы навуковы супрацоўнік Дзяржаўнай установы «Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі ў г. Гродна».

УДК 271.2(476) (2000-2006)

О.В. Мацкевич (Гродно)

ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРАМЫ И ПРИХОДЫ ГРОДНО В 2000 – 2006 гг.

Статья посвящена истории православных приходов города Гродно начала XXI века. Рассматривается деятельность известных представителей православной общественности города, развитие церковных братств. Уделено внимание архитектурным особенностям храмов.

Беларусь – страна давней и богатой православной культуры. Тут сложились самобытные, высокохудожественные традиции культового строительства. Архитектура храмов, как ни один другой памятник искусства, несет в себе отпечаток духовного наследия нации, свидетельствует о неисчерпаемом таланте, эстетическом мышлении народа.

В Гродно первые православные церкви были построены вскоре после основания города. Уже в конце XII века город украшали два каменных храма: Св. Бориса и Глеба на Коложе и Пречистенский собор (на месте нынешнего женского Рождество-Богородичного монастыря).

На протяжении 1999 – 2004 гг. настоятелем Борисо-Глебской церкви был отец Александр (Велисейчик). На вопрос о своих заслугах как настоятеля уникального храма отец Александр отвечает: «Я не могу приписывать себе заслуги. Работы по укреплению склона Коложи ведутся на государственные средства. Хорошо, что все сдвинулось с мертвой точки. За то время, когда я был настоятелем, сделано много. При мне продолжилось создание иконостаса церкви. Минским иконописцем Павлом Жаровым написана икона Коложской Божьей Матери. Этот образ творил чудеса и исцеления, а в XX веке утрачен. С помощью реставратора Владимира Кислого многие иконы восстановлены, некоторые из них попали в церковь необычными способами. Одну принес милиционер. Другие просто подкинули. Вернулись четыре иконы с дореволюционного иконостаса. В советское время он был посечен на дрова, а иконы сохранялись в музее истории религии. Каменный крест на кургане, сделанный Владимиром Пантелеевым, поставлен в память людей, которые похоронены здесь. Есть многое, что я могу вспомнить».

9 января 2004 г. пост настоятеля Борисо-Глебской церкви занял священник Владимир Борисевич. Ему помогают священник Андрей Бондаренко и диакон Михаил Перец.

Священник Андрей Бондаренко – музыкант, композитор, лауреат Государственной премии Республики Беларусь. Он – автор произведений «Симфония» для камерного оркестра, «Симфоническая поэма», ораторий и кантат, вокальных циклов, «Похвалы князю Владимиру» для солистов и хора. Творческим апофеозом молодого белорусского композитора стала опера «Князь Наваградскі», за которую отец Андрей получил Государственную премию.

Произведения гродненского священнослужителя исполняют хор Национальной телерадиокомпании под руководством народного артиста СССР Виктора Ровдо, мужской хор в честь иконы Божьей Матери Всех Скорбящих Радость и другие коллективы.

При Свято-Борисо-Глебском храме действует православное братство. Предпосылками его возникновения были встречи творческих людей в народной студии изобразительного искусства «Созвучие». По благословению епископа Гродненского и Волковысского Артемия подготовили устав, и 7 августа 2000 года официально родилось «православное Свято-Борисо-Глебское братство», духовником которого утвержден священник Андрей Бондаренко.

Основными задачами братства являются распространение духовной литературы, икон, видео- и аудиоматериалов; оказание посильной помощи нуждающимся; возрождение православного воспитания и образования, христианского отношения к труду, природе, людям;

организация посильной практической миссионерской деятельности; организация и осуществление паломничеств к святым местам; практическое участие в делах милосердия, призыв к милосердию, миру, любви; сбор пожертвований на нужды церкви и братства.

В настоящее время братчики трудятся в воскресной школе при Свято-Борисо-Глебском храме; в женской консультации, детских домах, совместно с Владимирским братством в кинолекториях – в ЖЭСе, где проводятся молебны. Ведется работа с немощными одинокими и престарелыми христианами, ведется переписка с заключенными. Активно проявляют себя в благотворительных делах и учащиеся воскресной школы.

С 1992 года до своей смерти (24.11.2004 г.) настоятелем Свято-Покровского кафедрального собора в г. Гродно был отец Геннадий (Яблонский). В 2000 году за ревностное служение Церкви и в связи со 100-летием Гродненской епархии он награжден Святейшим Патриархатом Московским и всея Руси Алексием II орденом Русской Православной Церкви святого благоверного князя Даниила Московского II степени. Преемником отца Геннадия стал отец Александр (Ноздрин). В 2000 – 2005 гг. был произведен внешний ремонт храма и начат внутренний. В 2006 г. в соборе открыли галерею новомученников. Столетний храм переживает капитальный ремонт, вероятно, самый масштабный за все время своего существования. В 2006 году на 84-м году жизни скончался священник Свято-Покровского собора отец Павел (Ляшко), который занимал должность духовника Гродненской епархии, что определяло его высокий статус в религиозных кругах.

Настоятелем Свято-Владимирской церкви в 1995 – 2004 гг. был священник Александр Романчук. С 9 января 2004 г. этот пост занимает отец Александр (Велисейчик). С 1993 г. при церкви действует братство, в задачи которого входит внесение духа православия в белорусскую культуру, проповедь, возрождение православного воспитания, национального и религиозного самосознания белорусского народа. Братья и сестры трудятся, ухаживая за больными и престарелыми, многодетными семьями, в Доме ребенка, проводят занятия в церковной школе, выпускают приходской листок, организуют паломничества по святым местам, помогают при богослужениях. Одно из послушаний братчиков – забота о престарелых людях из Дома ветеранов, который расположен по улице Фомичева.

При Свято-Владимирской церкви действует библиотека. Она возникла по благословению настоятеля храма отца Александра (Романчука) и сразу завоевала популярность среди прихожан. Книги жертвовали прихожане, священники и даже преосвященнейший Артемий,

епископ Гродненский и Волковысский, неоднократно передавал в братскую библиотеку ценные книги. В 2004 г. книжный фонд состоял из 1895 экземпляров, а в 2006 г. – 3180 экземпляров.

Каменная церковь преподобной Марфы на православном кладбище в Гродно построена в 1849 г. на средства бывшего архиепископа Иркутского, а потом Ярославского Нила ради погребения здесь его матери Марфы Носковичевой.

В советское время Свято-Марфинская церковь была закрыта, в ней разместилась мастерская по ремонту могильных памятников; территория вокруг храма превратилась в свалку. Благодаря просьбам верующих в 1990 – 1991 гг. на средства Свято-Покровского собора фирмой «Декор» произведены реставрационные работы в Свято-Марфинской церкви и вскоре в ней возобновились богослужения. Регулярно приводятся в порядок и могилы вокруг церкви. К сожалению, неоднократно церковь сталкивалась с алчностью преступников (кражи 1992, 1995, 2005 гг.).

С 1990 г. настоятелем Свято-Марфинского храма является протоиерей Илья Комков. В штат работников, кроме настоятеля, входит священник. При храме действуют хор и воскресная школа для детей.

11 сентября 1997 г. на месте будущей церкви в честь усекновения Иоанна Крестителя состоялся первый молебен при участии отца Владимира Дороша, настоятеля Скорбященской церкви г. Друскининкая протоиерея Владимира Синицина и множества верующих. Весной 1998 . была построена деревянная часовня, в которой совершаются богослужения. Настоятелем сейчас является отец Александр Железный. Также совершает богослужения и входит в церковный штат священник Петр Калиновский. При общине действует воскресная школа для детей и профессиональный хор, который является постоянным участником фестиваля православных песнопений Гродненской епархии. Идет строительство храма, стредства на которое на 95% состоят из пожертвований. Этот храм станет местом поминовения гродненцами всех земляков, павших в Афганистане, Сирии, Египте и в других уголках земли. Здесь станут чтить память тех, кто отдал свои жизни в годы мировых войн, в многочисленных военных конфликтах последнего столетия, тех, кто погиб на армейской службе в мирное время.

Женский монастырь Рождества Пресвятой Богородицы был закрыт в 1960 г., его собственность экспроприировала городская власть. Всех монахинь выслали в Жировицы, а в здание монастырского храма перебралось местное ДОСААФ. Храм был превращен в гараж и авторемонтную мастерскую.

Спустя 32 года, в 1992 г., в праздник иконы Богоматери «Боголюбския» состоялось первое после столь длительного перерыва

богослужение в храме Рождества Пресвятой Богородицы. Его совершил и возглавил митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший экзарх всея Беларуси высокопреосвященнейший Филарет. 1 июля 1993 г. монастырю возвратили главный храм, а на протяжении 1992 – 1995 гг. – все монастырские корпуса.

С того времени настоятельницей монастыря является игумения Гавриила. Основной целью деятельности монастыря она считает «духовное делание себя, борьбу со своими страстями, привычками. Одно время помогали лидскому детскому дому, устраивали летние детские лагеря на нашей территории. Дети из гродненского интерната посещают воскресную школу. В больницах причащаем больных. Собираем пожертвования для малоимущих».

Церковь во имя Собора Всех Белорусских Святых возводится в микрорайоне Вишневец. Настоятелем храма назначен отец Анатолий (Ненартович). 1 апреля 2001 г. состоялось освящение временного храма, который представлял собой простой железнодорожный вагончик. В 2005 г. освящена нижняя церковь и в ней ведутся службы. Вагончик же передан новостроящемуся храму Богоявления Господне в Щучине. Основной проблемой общины являлось то, что храм облагался налогом на строительство. Община неоднократно ходатайствовала перед городскими властями об освобождения от налога.

На базе прихода существуют катехизические курсы для взрослых, а также действует воскресная школа для детей. При храме организован профессиональный хор, который неоднократно становился дипломантом Фестиваля православных песнопений Гродненской епархии и в 2003 г. участвовал в VII Международном фестивале православных песнопений.

На базе прихода организовано сестричество в честь Святых мучениц Веры, Надежды, Любови и их матери Софьи. Главной целью сестричества является распространение православной веры и социально-христианское служение, а также организация паломничеств в Почаевскую и Киево-Печерскую Лавры, Троице-Сергиеву Лавру, Полоцк и Жировичский монастырь. Также действует молодежное братство в честь Святого преподобномученника Серафима Жировичского, которое помогает в организации Крестных ходов и в сборе пожертвований на строительство храма.

Кроме того, в 2000 – 2005 гг. в городском поселке Зарица велись работы по строительству храма в честь Святого преподобномученника Афанасия Брестского; на пересечении улиц Советских Пограничников и Поповича – церкви в честь иконы Божьей Матери «Взыскание погибших»; в районе улицы Лиможа – храма в честь Рождества Христова.

16 июня 2005 г. было получено разрешение на строительство храма в центре жилого микрорайона Девятовка.

Список источников и литературы

1. Болотевич, К. Создатель видеосалона-православное братство / К.Болотевич // Гродненская правда. – 2000. – 22 января. – С. 8.
2. Дорош, Н.И. История епархии – это часть истории Гродненщины / Н.И.Дорош // Гродненская правда. – 1999. – 18 декабря. – С. 4.
3. Дорош, Н.И. Преподобная Марфа / Н.И.Дорош // Гродненская правда. – 1992. – 29 сентября. – С. 4.
4. Иваницкий, М. В честь Крестителя Иоанна / М.Иваницкий // Церковное слово. – 1997. – № 10. – С. 3.
5. Лябецкі, У. У свята Усіх Беларускіх Святых / У. Лябецкі // Гродненские епархиальные ведомости. – 1999. – № 7. – С. 2.
6. Мишин, М. Здесь будет храм /М. Мишин // Инфобиржа (Гродно). – 1997. – 26 сентября. – С. 8.
7. Охотницкий, Н. Павильон? Библиотека? Часовня? / Н. Охотницкий // Гродненские епархиальные ведомости. – 1998. – № 11. – С. 8.
8. Пальчевский, Г. Крестный ход / Г.Пальчевский // Во славу Родины. – 2005. – 6 апраля. – С. 2.
9. Сіневіч, А. Крыжовы ход праклаў дарогу да новага храма /А.Сіневіч // Пагоня (Гродна). – 1999. – 1 июля. – С. 4.
10. Тарашкевіч, А. У Каложскай царкве новы святар /А.Тарашкевіч // Пагоня (Гродна). – 1999. – 13 красавіка. – С. 1.
11. Тусевич, Е. Храм строится всем миром / Е.Тусевич // Гродненская правда. – 1998. – 21 красавіка. – С. 1.
12. Тусевич, Е. И минует нас лихолетье…. / Е.Тусевич // Гродненская правда. – 2000. – 9 лістапада. – С.1.
13. Федаровіч, Г. Свята-Уладзімірская царква справіла 100-годдзе / Г.Федаровіч // Гродненская правда. – 1996. – 1 жніўня. – С. 1.
14. Чаровская, К. Стройка веков / К.Чаровская // Беларусь сегодня. – 2006. – 20 апреля. – С. 9.
15. Черепица, В.Н. Строительство Храма или покаяние за пренебрежение к духовному наследию / В.Н.Черепица // Гродненские епархиальные ведомости. –1997. – № 10. – С. 8.
16. Шостко, Т. Свято-Владимирское братство / Т.Шостко // Гродненские епархиальные ведомости. – 1997. – № 7. – С. 11.

Мацкевич Ольга Викторовна – выпускница факультета истории и социологии Гродненского государственного университета имени Янки Купалы.

УДК 271.2(476):2-9

А.К. Шидловский (Гродно)

ИЗ ИСТОРИИ СВЯТО-ПЕТРОПАВЛОВСКОЙ ЦЕРКВИ г. КОБРИНА

Статья посвящена истории кобринской Петропавловской церкви. Впервые публикуются архивные материалы, которые описывают сбор средств на строительство церкви, конфликт 1870 г. вт связи с посещением православными верующими католического костела. В статье нашли отражение основные вехи истории прихода и храма – перестройка в 1862 – 1864 гг., перенос на новое место в 1913 г., возрождение с начала 90-х гг. XX века.

Петровская церковь впервые упоминается под 1465 г. [3, с. 462]. Кобринская княгиня Ульяна Семеновна подарила тогда храму в городе землю с людьми. Церковь, вероятно, была построена одновременно с основанием города. В XIX веке встречается два разных названия церкви: Петровская и Петропавловская. Последнее закрепляется, престольный праздник отмечается в день святых Петра и Павла 29 июня (12 июля по новому стилю).

Ревизия 1563 г. называет Петровскую церковь замковой, что свидетельствует о расположении её в центре города Кобрина [4, с. 27]. Первоначально церковь находилась на южной окраине Рыночной площади, где сейчас расположен сквер имени А. И. Морозова.

Когда в 1796 г. и 1800 г. в городе проживал знаменитый русский полководец А. В. Суворов, он ежедневно ходил в храм. Вот что об этом пишет Павел Бобровский: «Во время поста ежедневно ходил в церковь, пел на клиросе, читал громко апостола, молился в землю и соблюдал все церковные обряды» [2, с. 927].

Архивные материалы свидетельствуют о том, что в 1846 г. церковь уже «крайне нуждалась в починке». Кобринский благочинный священник Петр Шостаковский в докладе Литовской духовной консистории сообщает, что земский исправник взыскивает с прихожан деньги на ремонт храма, но из-за неурожая этот процесс идет очень медленно, не собрано и 100 серебряных рублей. Консистория решила «просить гродненское губернское правление … распорядиться о немедленной починке кобринской Петропавловской церкви» [7, л. 5].

Однако начало ремонта храма многократно откладывалось. Гродненский гражданский губернатор предложил помещикам составить проект ремонта храма и разделить расходы на починку между своими крестьянами. В связи с этим 11 сентября 1850 г. уездный предводитель дворянства, кавалер Дзеконский пригласил на совещание группу

помещиков, владельцев крестьян, приписанных к приходу Петропавловской церкви.

Памещики осмотрели церковь и подали прошение на имя предводителя дворянства: «По осмотру таковой церкви найдено нами, что она совершенно старая, ветхая, сгнившая и грозит даже опасностью, словом нет способа её починить, а следовало бы совершенно все делать наново, и за разобранием оной нельзя даже ожидать хоть в части удобных к чему материалов. Что на сооружение новой церкви нужно значительного капитала, и по соразмерности прихода вышло бы на душу по несколько десять рублей. Что крестьяне при уплате податей и исполнении рекрутской, а тоже прочих повинностей не в состоянии этого никак исполнить и не имеют к тому малейших способов» [7, л. 83]. Таким образом, состояние церкви требовало не просто ремонта, а строительства нового храма, на что требовалась значительная денежная сумма. Помещики же просили не взыскивать с их крестьян эти деньги ввиду их крайней бедности.

И далее в прошении указывалось: «Что церковь эта расположена есть в самом уездном городе Кобрине, и к ней в значительном числе принадлежат мещане и казенные крестьяне ведомства Палаты государственных имуществ. Что проект 1842 года месяца июля 20 дня издан только для обеспечения сельского духовенства, как же эта церковь находится в самом городе, а потому крестьяне из селений не могут по сему высочайше утвержденному проекту быть принуждаемы к каким-либо налогам. Что на основании сего высочайшего повеления помещичьи крестьяне, приписанные к церквям в казенных имениях, освобождены от уплаты падающего по раскладке соразмерно душам сбора на оные, а только предоставлено приглашать их к добровольным пожертвованиям» [7, л. 83].

Помещики Кобринского уезда сослались на законодательный акт 1842 г. и устранились от сбора средств на строительство церкви. К тому же они заявили, что финансирование должно происходить из церковно-строительного капитала, и таковой имеется [7, л. 83].

И еще один аргумент для устранения от финансирования прозвучал в прошении: «При чем долгом считаем доложить, ни постройка ни починка кобринской Петропавловской церкви, по мнению нашему, вовсе не нужна,… потому, что в том же самом городе Кобрине есть новая, отличная, довольно просторная церковь Никольская, к которой не имеется ни прихода, ни священника, а только иногда из других церквей священники сами собой отправляют в оной Богослужения, а потому не благоугодно бы было правительству назначить в ней приход и священника Петропавловской церкви, чем и исполнится предстоящая

надобность, и не нужно будет употреблять на сооружение новой церкви церковно-строительного капитала». Подписали прошение помещики из Девяток, Легат, Сельца и Залесья: Павел Павловский, Иван Долобовский, Хелена Долобовская, Константин Цытович, майор Гончаровский и др. [7, л. 84].

Поскольку вопрос не был решен, а церковь находилась в угрожающем состоянии, то в 1857 г. по приказу Литовской духовной консистории Петропавловскую церковь запечатали [7, л. 196]. В это время (с 1852 г. и до закрытия храма) настоятелем являлся протоиерей Петр Левицкий, который получил сюда назначение по окончании Киевской Духовной Академии [1].

В рапорте священника Петропавловской церкви Павла Петровского за начало 1860 г. сообщается, что «к починке и не думается приступать». «Прихожане крайне ропщут и жалуются, что внесли следуемые с них на починку церкви деньги в канцелярию предводителя дворянства и (к стыду целого света) не имеют своей церкви, тем более, что эта святыня, по причине своей древности и ущемления во время бывшего в городе Кобрине пожара, возбуждает к себе глубокое благоговение всех здешних жителей и исповедания римского. (Из числа сих), помещик имения Девяток господин Осип Верещака ему (священнику Петровскому) говорил лично, что принял бы на себя труд заняться постройкою сей церкви, не из подряда, а хозяйственным способом, лишь бы был прислан ему план на постройку оной и сложенные прихожанами деньги» [7, л. 196 – 197].

В 1862 – 1864 г. на том месте, где располагался храм, и частично из останков ветхой церкви стараниями прихожан и местного клира на их собственные средства была построена новая церковь. Возведенная по проекту архитектора Венденбаума святыня значительно отличалась от прежнего храма [3, с. 462]. Старая церковь была более аскетична, на крыше возвышались два небольших купола. Колокольня находилась отдельно. В новый храм был назначен отец Павел Петровский. 28 ноября 1864 г. нововыстроенный деревянный храм освятили в честь святых апостолов Петра и Павла [1].

В начале 1870 г. в Кобрине случился скандал. Некоторые православные прихожане Соборной и Петропавловской церквей после окончания утреннего богослужения ходили в римско-католический костел. Об этом донесли гродненскому губернатору, а он обратился к брестскому епископу Игнатию. Кобринский благочинный провел вразумительные беседы с православными, которые посещали кроме церкви ещё и костел. Один из мещан, Осип Самойлович, за упорство в посещении костела, по представлению благочинного был снят с

занимаемой должности в городской думе. Православные объясняли своё посещение костела любопытством и желанием посмотреть на уездную аристократию, так как в костел съезжались помещики большей части уезда. Чтобы прекратить посещение православными костела уездное полицейское управление обязало нарушителей спокойствия подписками не ходить в костел [5, л. 5].

Казалось бы, после такого резонанса подобное не повторится, но уже в сентябре 1870 г. на стол гродненского губернатора легли сведения о новых случаях посещения кобринского костела православными. Начальник жандармского управления отмечал, что, несмотря на обязательство подписками, некоторые лица почти постоянно бывают в костеле [6, л. 2 – 3]. Проблема оказалась более глубокой, чем казалось на первый взгляд.

В 1880 г. в городе Кобрине было 3749 православных верующих (учитывая 2295 человек регулярных войск) [8, л. 65 – 66]. В 1887 г. настоятелем прихода стал Константин Михайловский [1].

В храме находился образ Покрова Божьей Матери, сооруженный прихожанами в благодарность Господу и Пречистой Деве за чудесное спасение храма во время пожара 14 октября 1896 г., когда возле церкви сгорело 35 домов. Тогда ветер, поменяв неожиданно направление, отклонил неминуемую опасность от самой церкви [1].

В 1900 г. в России широко отмечалось столетие со дня смерти А. В. Суворова. В Кобрине также организовали комитет почитания памяти полководца. Предполагалось на месте Петропавловской церкви построить храм-памятник Петро-Павловско-Суворовский. Пожертвования на эту цель поступали от воинских частей, а также со всей страны и из-за рубежа. Военное ведомство выделило около тысячи пудов меди, а Брестская крепость подарила образа художника В. Васнецова. Однако последовавшие вскоре события Первой мировой войны помешали осуществлению проекта [1].

В 1913 г. Петропавловская церковь была перенесена на улицу Пинскую, на кладбище [3, с. 462]. Для перемещения церкви ее поставили на бревна и так катили по улице. Снято было лишь внутреннее убранство и иные детали декора. В 1921- 1939 гг. храм продолжал работать. Священнослужителями Петропавловской церкви тогда были протоиерей Алексей Русецкий, с 1931 по 1937 год упоминаются протоиереи Владимир и Александр Самойлович, протоиерей Феодор Ивацевич и священник Михаил Смирнов [1].

Петропавловская церковь после закрытия в 1960-е гг. трех православных храмов города, осталась единственной, где не прекращались богослужения. Настоятелями в эти тяжелые времена были

протоиереи Евгений Парфенюк и Александр Лесик. Интересен и такой факт, что храм вместе с православными верующими также посещали и католики.

В 1989 г. реставрировали памятники на кладбище у церкви. Сама Петропавловская церковь была перестроена. К ней пристроили кристильню, построили новую сторожку. Церковь смогла сохранить свои иконы и другие старинные церковные атрибуты.

Сохранились иконы XVIII – XIX веков: «Божья Матерь с младенцем» (копия картины Дж. Белини), «Спас Пантакратор», десять икон на тему мук Христовых, «Апостолы Петр и Павел» и др. [3, с. 463].

В настоящее время настоятелем храма является священник Александр Концевич, в число клириков храма входит священник Сергей Кислюк.

Петропавловская церковь в 2009 г. отмечает 145 лет со дня освящения. Но история её более богатая. С 1465 по 2009 год произошло много событий, которые всё же не привели к забвению, но к возрождению духовности и веры среди людей. На страницах истории хранится память об испытаниях, которые преодолевались и свидетельствовали о глубокой вере народа.

Список источников и литературы

1. Концевич Александр, священник. Свято-Петропавловская церковь города Кобрина // священник Александр Концевич. – Рукопись.
2. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Гродненская губерния: в 2 ч. / составил П. Бобровский. - СПб.: Типография И. Огризко, 1863. – Ч. 2. – 1074 с.
3. Памяць: Гіст.-дакум. хроніка Кобрынскага раёна. – Мінск: БЕЛТА, 2002. – 624 с.
4. Сапега, Д. Ревизия Кобринской экономии с присовокуплением актов Браславского земского суда / Д. Сапега. – Вильно: Типография А. Г. Сыркина, 1876.
5. О посещении жителей г. Кобрина православного исповедания римско-католических костелов // Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно (НИАБ в г. Гродно). – Ф. 1. – Оп. 6. – Д. 2357. – 14 л.
6. Переписка с кобринским исправником о лицах православного исповедания, посещающих часто римско-католические костелы // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 1. – Оп. 6. – Д. 2384. – 7 л.
7. О сборе с прихожан Петропавловской православной церкви денег на её ремонт // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 2. – Оп. 11. – Д. 1304. – 206 л.
8. Таблица и ведомости уездных исправников, приставов и др. со статистическими сведениями для составления приложений к отчету Гродненской губернии за 1880 г. – 1881 г. // НИАБ в г. Гродно. – Ф. 14. – Оп. 1. – Д. 2429. – 118 л.

Шидловский Антон Казимирович – студент факультета истории и социологии, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы.

УДК 27-662.3(476)

Ю.А. Авдей (Гродно)

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАТОЛИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА «КАРИТАС» В ГРОДНО

Деятельность католического общества «Каритас» играет заметную роль в общественной и культурной жизни Гродно. Эта организация на протяжении десятилетий оказывает благотворительную помощь жителям города. В статье рассматриваются структура и основные направления деятельности общества.

С самого начала существования церкви одним из основных направлений, наряду с таинствами и проповедью, была благотворительность. Это понятие обозначает помощь нуждающимся (отдельным людям или группе лиц) со стороны церкви, частных лиц, общественных организаций, государственных учреждений.

Слово «Каритас» (Caritas) дословно с латыни переводится как «милосердная любовь», по существу обозначает служение человека человеку и включает всю деятельность, которая выполняется для другого. Создан был «Каритас» в 1897 году Л. Вертманом в городе Франкбург, как общественный Союз Каритас (Caritasverband), которому должны были подчинятся епархиальные союзы. Целью создания такой организации была помощь нуждающимся. Интеграционные действия с Австрией привели к появлению в 1900 году Katholishe Wohltatigkeits komitte fur Osterreich, а уже в 1910 году в США был организован Nation Conference of Catholic charities. На международном уровне была образована Caritas Catolica в 1924 году. В Ватикане в 1951 году появилось объединение Caritas Internationalis, которая сегодня включает в себя национальные организации «Каритас» во всем мире. Согласно статусу, Международный «Каритас» помогает своим членам в «расширении и несении милосердия и социальной справедливости во всем мире» [6, с. 5].

Сегодня «Каритас» в Беларуси – это организация, осуществляющая и направляющая благотворительную деятельность во всех четырех епархиях: Минско–Могилевской, Витебской, Гродненской, Пинской. Каждая епархия имеет центральное бюро и филиалы, которые появились на базе некоторых приходов. Католическое общество действует на основании утвержденного статута. Президентом каждой епархиальной структуры является епископ-ординарий. Практической деятельностью руководит директор совместно с сотрудниками бюро.

Любой епархиальный «Каритас» ведет свою работу по трем основным направлениям.

1. Принятие и распределение гуманитарной помощи среди учреждений: медицинских, образовательных, социальных,

пенитенциарных, так же среди частных лиц: одиноких людей, многодетных семей, малообеспеченных людей, чей прожиточный минимум ниже среднего по стране. Среди стран, отравляющих грузы, – Австрия, Польша, Дания, Ирландия, Германия и другие.

2. Организация детского отдыха в стране и зарубежом. Ежегодно несколько тысяч детей проходят по этой программе. В основном это дети-сироты, инвалиды, из многодетных и малообеспеченных семей.

3. Открытие благотворительных столовых для бездомных людей, многодетных, малообеспеченных семей, престарелых и одиноких граждан. Такие столовые открыты в Минске, Барановичах, Полоцке, Витебске, Гродно, Гомеле [6, с.7].

Как появился «Каритас» в Гродно? В 1991 году образовалась Гродненская епархия, первым епископом которой был Тадеуш Кондрусевич. На ее территорию приходили грузы гуманитарной помощи, и возникла необходимость создания структуры, занимавшейся бы получением и распределением гуманитарных грузов, координацией всей благотворительной деятельности на территории Гродненской епархии.

Официально зарегистрировано Благотворительное католическое общество «Каритас» было в марте 1994 года. Первым директором был кс. А. Марковский, потом стал вспомогательный епископ – кс. А. Демьянко. В развитие организации внесли вклад и светские, и духовные люди, а также организация не могла бы обойтись без волонтеров.

Невозможно представить работу «Каритас» без бюро, сотрудники которого занимаются приемом заявок на оказание благотворительной помощи от организаций и граждан, работают со спонсорами. При обращении человек должен предоставить ряд документов, рассматривая которые определяется степень нуждаемости. Это делается для того, чтобы помощь попала к тому, кто в ней действительно нуждается. Состав гуманитарной помощи: одежда, обувь, продукты питания, посуда, вещи медицинского назначения и многое другое. Из отчета «Каритас» за 2003 год следует, что гуманитарную помощь распределили так: пункт выдачи «Каритас» – 49,8 %, приходы для малоимущих – 35,2 %, детские учреждения – 10,3 %, кухня для бедных – 2 %, лагерь Нетечь – 2,7 % [1, л. 1; 2, л.1]. Поступившая гуманитарная помощь распространяется через пункт приема.

В своей работе «Каритас» реализует ряд проектов.

1. Благотворительный аптечный пункт действует с 1994 года. Услугами пункта воспользовались за 2003 год – 1657, 2005 – 2338 жителей Гродно и окрестностей. Аптечный пункт не является коммерческим, поэтому перечень лекарств представляет собой необходимый минимум (карвалол, активированный уголь и др.) Лекарства можно получить на

основе рецепта и паспорта. Дорогих лекарств аптека не закупает, если только оно не поступит от спонсора [3, с. 3].

2. Долговременным проектом является «Кухня для бедных», которой руководят сестры Назаретанки. В основном там питаются люди БОМЖ, малообеспеченные граждане и другие. Для питания в столовой человек пишет заявление, предоставляет необходимые документы, проходит флюорографию и осмотр в санстанции, после чего ему выдается справка, действительная на протяжении трех месяцев. В среднем в день столовую посещают 97 человек [4, с.16].

3. Особой заботой является организация детского отдыха на территории Беларуси и за ее пределами. В двух епархиальных учреждениях (д. Нетечь и Ищолна) отдыхает в сезон до 400 детей. Ощее количество детей, которые могут отдохнуть, вместе с выезжающими зарубеж, составляет около 1000 [5, с. 24; 7, с. 14].

Стараются укомплектовать группы такими категориями детей: переселенцы, дети из неполных, многодетных семей, дети-сироты, дети-инвалиды. Дети выезжают в Польшу, Австрию, Германию.

4. Не обходят стороной и работу с заключенными. Помощь в этом оказывает священник-капеллан, который ставит в известность, чего не хватает заключенным, и им выделяют по возможности. Оказывается помощь и по выходе на свободу.

5. Новым относительно проектом является «Бабушки – внучатам», который реализуется с 2003 года. Один день в неделю собираются женщины и вяжут на спицах шарфики, свитера, варежки и другое. Потом отдают эти вещи жителям социальных учреждений: сиротам, детям-инвалидам и др. [10, с. 18].

«Каритас» так же проводит акции ежегодные:

- «Зимняя обувь» проводится перед Рождеством. Акция рассчитана на нуждающихся детей из многодетных, малообеспеченных, неполных семей, детей из социальных учреждений. Проводится сбор пожертвований и на эти деньги закупается обувь и раздается (за 2005 год роздано 475 пар) [2, л. 2].

- «Рождественская свеча» – проводится вместе с акцией «Зимняя обувь». Покупая свечу с символикой «Каритас», люди жертвуют на помощь бедным. Перед Рождеством распространяется 12 тысяч свечей по всем приходам епархии. На собранные деньги закупают около трёх тонн конфет, из которых формируются подарки для детей из малообеспеченных и неполных семей приходов в г. Гродно и области.

- Ежегодно закупаются школьные принадлежности к 1 сентября (ручки, тетради, фломастеры и др.). Каждый год такие наборы получают около 100 детей из г. Гродно и области.

- Проводится акция к Дню инвалида совместно с социальными учреждениями (например, организация педагогического колледжа «Надежда»). Подготавливаются подарки и праздничный мини-концерт. На праздник приглашаются дети-инвалиды, живущие в Гродно и области. Все акции и проекты печатаются и освещаются в отчетах в журнале «Милосердие» поквартально и представлены документами в текущем архиве Благотворительного общества «Каритас» [8, с. 11; 9, с. 9].

Оказывается помощь по индивидуальным обращениям граждан и организаций, по просьбам социальных учреждений.

Таким образом, объектом благотворительной деятельности католического общества «Каритас» являются социально незащищенные слои населения: многодетные, малообеспеченные и неполные семьи, дети-сироты, дети-инвалиды, престарелые и одинокие граждане. Помощь оказывается, через государственные учреждения (управление по труду и социальной защите населения, социальные приюты, дома-интернаты и др.), общественные объединения города и области. В своей работе сотрудники бюро сталкиваются с большим количеством документов, которые надо оформить, чтобы привезти гуманитарную помощь. Сотрудники каждый год ходатайствуют об освобождении от уплаты налогов на землю, недвижимость, экологического налога, амортизационных отчислений, платы за аренду, поскольку сама организация не зарабатывает денег. Необходимость нашего общества в такой организации очевидна.

Список источников и литературы

1. Текущий архив Благотворительного общества «Каритас». Гуманитарная помощь для жителей г. Гродно и Гродненской области, поступающая с Запада в 2003 году. – Л. 1 – 4.
2. Текущий архив Благотворительного общества «Каритас». Гуманитарная помощь для жителей г. Гродно и Гродненской области, поступающая с Запада в 2005 году. – Л. 1 – 2.
3. Клепитская, Л. Будьте здоровы / Л. Клепитская // Милосердие. – 2003. – № 1. – С. 3.
4. Михайлик, Л. Столовка / Л. Михайлик // Милосердие. – 1997. – № 1. – С. 15 – 21.
5. Михайлик, Л. Ищолна соединяет нас / Л. Михайлик // Милосердие. – 2000. – № 3 – 4. – С. 24 – 25.
6. Михайлик, Л. Свята дабрачыннасці / Л. Михайлик // Милосердие. – 2003. – № 1. – С. 5 – 7.
7. Михайлик, Л. Место отдыха Нетечь / Л. Михайлик // Милосердие. – 2006. – № 3. – С. 14 – 15.
8. Обуховский, А. Работа в «Каритас» / А. Обуховский // Милосердие. – 2004. – № 1. – С. 11.
9. Обуховский, А. «Работа в «Каритас» / А. Обуховский // Милосердие. – 2004. – № 2. – С. 9.
10. Осинская, М. По примеру св. Мартина / М. Осинская // Милосердие. – 2003. – № 1. – С. 18.

Авдей Юлия – студентка факультета истории и социологии, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы.

ЗМЕСТ

ХРЫСЦІЯНСКІЯ МАТЫВЫ Ў ЛІТАРАТУРЫ.......................... 239

ХРЫСЦІЯНСКІЯ СВЯТЫНІ, УСТАНОВЫ І АРГАНІЗАЦЫІ БЕЛАРУСІ 285

Навуковае выданне

ХРЫСЦІЯНСТВА Ў ГІСТАРЫЧНЫМ ЛЁСЕ БЕЛАРУСКАГА НАРОДА

Зборнік навуковых артыкулаў

Адказныя за выпуск: *Н.М.Красніцкая, А.В.Мікішка*
Камп'ютарная вёрстка: *С.П. Марозаў*
Дызайн вокладкі: *С.П. Марозаў*

Падпісана да друку 30.12.2009
Фармат 60х84/16. Папера афсетная.
Друк RISO. Гарнітура Таймс.
Ум. друк. арк. 20.34 Ул.-выд. арк. 20.82 Тыраж 100 экз. Заказ 0150

Выдавец і паліграфічнае выкананне:
Установа адукацыі «Гродзенскі дзяржаўны універсітэт
імя Янкі Купалы».
ЛВ №02330/0133257 ад 30.04.2004.
ЛП №02330/0056882 ад 30.04.2004.
Зав. Тэлеграфны, 15а, 230023, Гродна.